المكتبة الفلسفية

كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد

تأليف

الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي

٧٤٥ هـ

تحقيق

هشام حنفي سيد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

كِتَابُ التَّمْهِيدِ

فِي شَرْحِ مَعَالِمِ الْعَدْلِ والتَّوْحِيدِ

تَألِيفُ

الإِمَامِ الْمُؤَيَّدِ بِاللهِ يَحْيَى بْنِ حَمْزَةَ الْعَلَوِيِّ ٧٤٥ هـ

تحقيق

هشام حنفي سيد

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠٠٨

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بور سعيد (القاهرة)

فاكس: ٢٥٩٣٦٧٧ هاتف: ٢٥٩٣٨٤١١ - ٢٥٩٢٢٦٢٠

E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

المؤيد ، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم ، ١٢٧٠ – ١٢٤٤

التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد

تأليف : المؤيد بالله يحيى بن حمزة تحقيق / هشام حنفي السيد

ـ ط١ـ القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، ٢٠٠٨

٢ ص ، ٢٤ سم

تدمك : ١ – ٣٨٦ ـ ٣٤١ ـ ٩٧٧

١-علم الكلام

ا – سيد ، هشام حنفي

ب – العنوان

ديوي: ٢٤٠

رقم الإيداع : ٢٤٤٦ / ٢٠٠٨

مقدمة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه صلاة دائمة مباركة إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن الكلمة نتاج انفعال فكري وروحي يحدث داخل الفرد والمجتمع، وانبعاثها ووضوحها والاتفاق في فهمها والإيمان بها من قبل المجموع يحدث له الوحدة، وأيا كان نصيب هذه الكلمة من الصحة والبطلان فإيمان الجماعة بها سبيلهم إلى الوحدة والنجاح تفانيا منهم في نصرتها، فعندما آمن أقوام بالاشتراكية كوسيلة لتحقيق العدالة والسعادة للمجموع نجحوا في قطع شوط من الحضارة والتنمية، ولكن لكونها فكرا بشريا سرعان ما يظهر عدم ملاءمته لكل البشر أو لكل الأزمنة يقل إيمان المجموع به بعد حين ـ قصر أم بعد ـ فتسقط الكلمة ويسقط من آمن بها، وكذلك حدث للمؤمنين بالنازية أو القومية أو غيرها من الكلمات الوضعية.

أما نحن المسلمين فالكلمة التي نؤمن بها كلمة إلهية محضة وهي تمثل الحق المطلق حسب إيماننا واعتقادنا، وتتمثل في كتاب الله القرآن الكريم وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، والمسلم في سبيل نصرة هذه الكلمة يبذل حياته وماله طواعية منه واختيارا.

وإن افترضنا معادلة حضارية عناصرها:

أولا: الكلمة، فنتتبع فيها مدى صلاحيتها لكل البيئات وعلى مدار الأزمان، ونكشف عن طروء التغيير عليها أو تعرضها للتبديل والتحريف.

ثانيا: الفرد المؤمن بهذه الكلمة، حيث نرصد درجة إيمانه ويقينه بها، ومدى استعداده للتضحية من أجل هذا الإيمان.

ثالثا: أفهام وتصورات مجموع الأفراد لتلك الكلمة، فنبحث عن درجة اقترابهم أو بعدهم في تفسيرها وتأويلها، ونرصد تأثير ذلك على وحدتهم أو فرقتهم.

وحين نتأمل هذه العناصر الثلاث يمكننا تفسير ما تعرضت له الأمة الإسلامية في تاريخها الحضاري من تعاقب حالات النصر بالهزيمة والعزة بالهوان والنهضة بالركود.

وتفسير ذلك فيما أظن ليس إلا تغيرا في العنصر الثالث وهو الأفهام والتصورات للنص والكلمة، فتصورات المسلمين للعقيدة الإسلامية وتأويلهم للنصوص الدينية كان السبب وراء التغيرات المتفاوتة التي تعرضوا لها، فكما كانت هناك حالات نضوج ونهضة حضارية مادية في تاريخ المسلمين وحالات ركود وانحطاط وهزيمة كذلك كانت تصورات علماء المسلمين لعقائدهم ترتفع حينا لتصل إلى السماء رقيا ونضوجا فتنزه الإله وتراه عادلا حكيما في أفعاله وأوامره وتهبط حينا آخر فتشبه المعبود بالبشر وتراه سفيها أو عابثا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وتبعا لما كان يسود في فترة زمانية من تصورات عقائدية كانت تأتي تصرفات أفراد المسلمين في حياتهم من جهاد وفكر وإبداع؛ فلم تكن يوما كلمتنا الإسلامية عاجزة عن الارتفاع بنا إن نحن أحسنا فهمها واقتربنا في تأويلها، فالقرآن والسنة ثابتان من عهد النبي صلى الله عليه وسلم محفوظان من التبديل والتحريف، وهذا الثبات صاحب قوتنا وضعفنا، وأفراد المؤمنين في تكاثر دائم باطراد مع الزمن، ودرجات الإيمان وإن كانت متفاوتة على مستوى الأفراد ولكنها في مجموعها ثابتة، والاستعداد للشهادة في سبيل إعلاء

كلمة الله كان وما زال موجودا وثابتا، ولكن العنصر المتغير والذي وصل تغيره أحيانا إلى درجة التضاد هو عنصر الفهم.

وإن وحدة الأمة الإسلامية تبدأ من الكلمة، فالكلمة تقرأ ويثابر على قراءتها كما كان أول أمر قرآني (اقْرَأْ)، ثم ينتظم عقدها في تصور سليم مبني على الفهم والاستيعاب المتجرد عن الهوى، وبذلك يتحقق لأصحاب الكلمة الإيمان اليقيني الذي يدفعهم إلى الوحدة والبناء.

فإن الكلمة هي القادرة على جمع شتات الأمة الإسلامية وتوحيدها، وبلا كلمة فلا حياة ولا وجود ولا وحدة بل هو ضياع وشتات وذاتية، فهل سنعرف كلمتنا وقيمتها، وهل سنجتهد في فهمها وتفسيرها بشكل مستقيم ومناسب لنهضة جديدة، فمتى عرفنا ذلك سنعرف طريقنا إلى حبل الله المتين والاعتصام به من جديد كيد واحدة وأمة واحدة.

فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، أقدم للقارئ الكريم صفحة من صفحات تراثنا الإسلامي المشرقة حقا والتي تكشف الستار عن جانب من الفكر الإسلامي المغيب منذ قرون، يمثل كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد للإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي مرحلة مهمة في تاريخ الفكر الزيدي، فمن المعروف أن المذهب الزيدي تأثر كثيرا بالمعتزلة، بل لقد بنيت كثير من آرائه وفق مناهج وتصورات المعتزلة، وكذلك احتفظت لنا مؤلفات الزيدية بالكثير من آراء وأفكار المعتزلة التي ربما فقدناها في أصولها، فكان الأمر بين التأثير والتأثر.

ولكن الإمام يحيى في هذا الكتاب اجتهد في تخليص المذهب الزيدي من الفكر المعتزلي لتحقيق الاستقلالية الكاملة في التصورات وفي مناهج الاستدلال لمذهب الزيدية، فهو يوجه كثيرا من النقد لآراء المعتزلة ويفند أدلتهم، وهو حين يوافقهم الرأي في بعض المسائل

يبين سبب الموافقة أو يسوق طريقة أخرى للاستدلال مختلفة عن طريقة المعتزلة ويبين ضعف وركاكة طريقتهم، وفي أحيان أخرى يعارضهم ويرد عليهم وينقض مقالاتهم.

فكتاب التمهيد في مسائل العدل والتوحيد من أهم مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة العلوي، فقد أودع فيه الإمام خلاصة أفكاره وآرائه الفكرية والكلامية والتي تأصل وتترجم لما عليه فكر آل البيت في هذا العصر؛ والإمام يحيى يعد من أئمة آل البيت من الزيدية في القرن الثامن الهجري ويعتبر مرجعا لآرائهم الكلامية، وقد شمل الكتاب جميع مسائل علم الكلام الإسلامي أو مسائل العقيدة الإسلامية إضافة إلى ردود على الشبه التي أثارها الملحدون والمشككون في العقيدة الإسلامية.

ودارت آراء الإمام في هذا الكتاب على تحليل جميع الآراء في المسائل الاعتقادية المختلفة مع سرد جميع الأدلة ثم نقدها والترجيح بينها بموضوعية ومنهجية رائعة، وأول ما يلفت نظر القارئ في أسلوب الإمام ويثير إعجابه هو حسن التقسيم والتبويب للمسائل بشكل متقن ومفصل، فقد جاء الكتاب في جزأين مقسما على عشرة أبواب تكلم في الباب الأول عن وجوب النظر، وفي الثاني ذكر أدلة إثبات الصانع، وقسم الباب الثالث لقسمين الأول رد فيه على الخارجين عن الإسلام كالفلاسفة والصابئة والطبائعية وعبدة الأصنام والثنوية والمجوس والباطنية والنصارى، والثاني رد فيه على المخالفين من أهل القبلة كالنظام والكعبي والصيمري، وتطرق للكلام على خلق أفعال العباد فأثبت العدل وساق الأدلة على كون العبد موجدا لأفعاله ومؤثرا فيها، أما الباب الرابع فتكلم فيه عن صفات الله عز وجل مثل القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والإدراك والإرادة والكلام، ثم انتقل للباب الخامس فتكلم عما يصح لذات الله عز وجل من الأوصاف السلبية، وفيه أبطل الجسمية والعرضية وما يتعلق بهما، فأبطل كونه جوهرا أو متحيزا أو في جهة وأبطل كذلك

الألم واللذة والرؤية بالأبصار في حق الله تعالى، ثم تحدث عن أسماء الله تعالى وكيفية إجرائها عليه، وهنا انتهى الجزء الأول.

وبدأ الجزء الثاني وفيه الباب السادس فتكلم عن أفعال الله سبحانه وتعالى والتحسين والتقبيح العقليين، ثم الباب السابع عن النبوات ووجوب بعثة النبي واتصافه بالعصمة، ثم تحدث عن نبوة المصطفى عليه الصلاة والسلام ورد على شبه المنكرين لنبوته، وجاء الباب الثامن في المعاد الأخروي وكيفية الإفناء للأجسام وصحة الإعادة لها والرد على شبه المنكرين للمعاد، وحول هذا الموضوع تحدث عن إثبات عذاب القبر والأمور السمعية المتعلقة بالآخرة من الميزان والصراط ونشر الصحف، وفي الباب التاسع تحدث في الوعد والوعيد وفي استحقاق الثواب والعقاب وفي صفتهما وعن الخلود والشفاعة، ثم أتم الباب بالحديث عن الأسماء والأحكام وحقيقة الكفر والإيمان وفيه تكلم عن تكفير المعتزلة لكل من المجبرة والمشبهة، ونفى أن يكون صاحب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمنا كما تقوله المرجئة أو كافرا كما تزعمه الخوارج أو منافقا كما قال الحسن البصري، وإنما يسمى فاسقا له منزلة بين المنزلتين، وفي النهاية جاء الباب العاشر في الإمامة وفيه تكلم عن بطلان قول الاثنا عشرية بوجوب الإمامة عقلا وعن بطلان العصمة في الإمام وبطلان شرط إحاطته بكل العلوم، وتكلم عن فساد ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالاختيار في الإمامة، ثم تكلم عن الأحكام المتعلقة بالدار من كفر وفسق وإسلام، وتحدث عن كيفية معاملة الكفار وفرقهم صنفين: عباد الأوثان والأصنام والنيران، والذين دانوا بالشرائع وبعثت إليهم الرسل بالكتب المنزلة كاليهود والنصارى، وانتهى إلى حكم الإقامة في دار الكفر ومتى يجب الانتقال عنها.

وقد رأيت في هذا العمل خطوة نحو عرض مجموعة من التصورات العقائدية المتميزة في تاريخنا، فلعلها تثير فينا شيئا جديدا من الفهم للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وربما

صحب ذلك شيئا من النشاط الفكري، وحسبنا أن ننظر في مجادلة الإمام بالحجة والبرهان لدحض الكثير من العقائد الشركية والكفرية التي تمسك بها قائلوها واصطنعوا لها الأدلة الزائفة والتي أظهر الإمام بطلانها في رده مثلا على الصابئة والمجوس والنصارى.

وفي النهاية أرجو من الله عز وجل أن ينال هذا العمل رضاه وأن يجعله لي عنده زخرا، فإني لم أدخر جهدا لإخراج هذا العمل بشكل كامل وجيد يسهل على المتلقي استيعابه وتحصيل ما به من منافع.

التعريف بالإمام يحيى:

هو السيد يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن محمد بن إدريس بن علي بن جعفر الحسيني العلوي، الطالبي (٦٦٩-٧٤٥هـ): من أكابر أئمة الزيدية وعلمائهم في اليمن، إمام مجاهد مجتهد مفكر زاهد، ولد بمدينة صنعاء، صحب الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى في حربه، ثم أظهر الدعوة بعد وفاة المهدي محمد بن المطهر ٧٢٩هـ في بلاد صعدة والظاهر وبلاد الشرف، ونهض إلى صنعاء وقاتل الإسماعيلية قتالا شديدا انتهى بالصلح، وتلقب بالمؤيد بالله أو المؤيد برب العزة.

شيوخه الإمام يحيى بن محمد السراجي وعامر بن زيد الشماخ.

وقد استمر إلى أن توفي في حصن هران قبلي ذمار وقبره هناك معروف مزور، ويروى أن كراريس تصانيفه زادت على عدد أيام عمره.

اهتم بتقريب الشقة بين طوائف المسلمين والنصح لحكام عصره، وكان ميالا للإنصاف مع بهارة لسان وسلامة صدر وعدم إقدام على التكفير والتفسيق.

ومن تصانيفه:

١)«الفائق المحقق في علم المنطق».

٢)«إجازة الحديث».

٣)«أجوبة مسائل الأوزري».

٤)«أطوق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة» في مباحث الإمامة.

٥)«إكليل التاج وجوهر الوهاج».

٦)«الأزهار الصافية شرح مقدمة الكافية» وذكر باسم «الأنهار الصافية» في مجلدين.

٧)«الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام» مجلد.

٨)«الأنوار المضيئة في شرح الأربعين حديث السليقية».

٩)«الإيجاز لأسرار كتاب الطراز».

١٠)«الإيضاح لمعاني المفتاح» للفضل بن أبي السعد العصيفري. في الفرائض مجلد.

١١)«الاختيارات المؤيدية» في فقه الزيدية.

١٢)«الاقتصار» في النحو، مجلد.

١٣)«الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار» في الفقه، يقع في ثمانية عشر جزءا.

١٤)«التحقيق في الإكفار والتفسيق» علم كلام.

١٥)«الجواب الرائق في تنزيه الخالق» علم كلام.

١٦)«الجواب القاطع للتمويه عما يرد على الحكمة والتنزيه» علم كلام.

١٧)«الجواب المصلح للدين الموضح لسنن سيد المرسلين».

١٨)«الجواب الناطق بالصواب القاطع».

١٩)«الجوابات الوافية بالبراهين الشافية» علم كلام.

٢٠)«الحاصر لفوائد مقدمة الطاهر» ابن باشاذ، في النحو.

٢١)«الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتحرير القواعد السياسية» في أصول الفقه، ثلاثة مجلدات.

٢٢)«الدعوة إلى الأمراء».

٢٣)«الدعوة إلى سلطان اليمن».

٢٤)«الدعوة العامة».

٢٥)«الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي» ثلاثة مجلدات شرح نهج البلاغة للرضي.

٢٦)«الرسالة المفيدة».

٢٧)«الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فرط الشك والارتياب».

٢٨)«الرسالة الوازعة لصالح الأمة عن الاعتراض على الأئمة» .

٢٩)«الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم».

٣٠)«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية» في أصول الدين أربعة مجلدات.

٣١)«الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» ثلاثة أجزاء.

٣٢)«العدة في المدخل إلى العمدة».

٣٣)«العمدة في مذاهب الأئمة» في فقه الزيدية، في ستة مجلدات.

٣٤)«الفتاوى».

٣٥)«القسطاس» مجلدين.

٣٦)«الكاشف للغمة».

٣٧)«الكوكب الوقاد في أحكام الاجتهاد».

٣٨)«اللباب في محاسن الآداب».

٣٩)«المحصل في كشف أسرار المفصل للزمخشري»، أربعة مجلدات.

٤٠)«المعالم الدينية في العقائد الإلهية» في العقائد، مجلد.

٤١)«المعيار لقرائح النظار في شرح حقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية».

٤٢)«المعيار» مجلد.

٤٣)«المنهاج الجلي في شرح جمل الزجاج» في النحو مجلدين.

٤٤)«النهاية في الوصول إلى علم حقائق علوم الأصول»، ثلاثة أجزاء.

٤٥)«الوعد والوعيد وما يتعلق بهما».

٤٦)«تصفية القلوب عن أدران الأوزار والذنوب»، تصوف.

٤٧)«خطب الشهور والسنة».

٤٨)«خلاصة السيرة» تلخيص سيرة ابن هشام.

٤٩)«رأى الإمام يحيى في أبي بكر وعمر».

٥٠)«رسالة في بيان المصدر والحاصل له».

٥١)«عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي».

٥٢)«مختصر الأنوار المضيئة في شرح الأربعين حديث السَّليقِيَّةِ».

٥٣)«مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار».

٥٤)«مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار».

٥٥)«نهاية الوصول إلى علم الأصول»، ثلاثة مجلدات.

٥٦)«نور الأبصار المنتزع من كتاب الانتصار».

٥٧)«وصايا الإمام إلى أولاده وزوجاته».

٥٨)«جواب مسائل وردت على الإمام».

٥٩)«التمهيد في علوم العدل والتوحيد»، ويسمى «التمهيد لأدلة مسائل التوحيد» ألفه في سنة ٧٣٣هـ ويقع في ١١٢ لوحة برقم ٧٣٤ مكتبة الأوقاف الجامع. وذكر الحبشي

المَوضع الثاني:

«وهو اختيار الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة عليه السلام أعني قدرة الله على اللطف بالعصاة وأنه غير واجب عليه، فتبقى الآيات في التمدح بذلك على ظاهرها، ذكره الإمام في كتاب «**التمهيد**» في أوائل الباب السابع في النبوات واحتج عليه، وهو قول الإمام الناصر محمد بن علي عليهما السلام، وهو قول قدماء العترة كما ذكره صاحب الجامع الكافي».

المَوضع الثالث:

«ولكن أكثر المعتزلة زعموا أن الله تعالى مريد لفعل جميع ما يقدر عليه من هداية المكلفين واللطف بهم بل اعتقدوا أن ذلك واجب عليه، ولأجل اعتقادهم وجوبه عليه قطعوا حين لم يفعله أنه غير قادر عليه تنزيها له من الإخلال بالواجب، وقد صرح الإمام يحيى بن حمزة بإبطال قولهم في كتابه «**التمهيد**» في أوائل الباب السابع من النبوات على ذلك، وهو قول جماعة من القدماء محمد بن منصور الكوفي والسيد أبو عبد الله الحسيني في كتابه الجامع الكافي، وهو قول غير واحد ممن عاصرت من أئمتهم عليهم السلام»[١].

نسخ المخطوط:

للمخطوط نسخة مصورة في دار الكتب المصرية، وهي مصورة من المكتبة المتوكلية اليمانية بالجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم ٦١ رصيد عام علم كلام، ميكروفيلم ١٣٨، ب ٢٨٦٧٧، بعنوان «التمهيد لأدلة مسائل التوحيد». ومرتبة على مقدمة وعشرة أبواب، والجزء المصور ١١٢ لوحة، ولذلك فهذا الجزء لم يحتو على الأبواب العشرة وإنما انتهى في

1 – ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص (٢٦٨،٢٢٩،١١٢)

منتصف الباب الخامس، ويلاحظ أن النسخة جميعها بخط قديم عدا نصف اللوحة الأخيرة جاءت بقلم مختلف.

بدأت بعد البسملة بـ «الحمد لله الذي لم يتناه في العقول فيكون في مهب فكرها مكيفا»، وانتهت بـ: «فلما تجلى الله بآياته للجبل جعله دكا. وهذا لا يفيد معنى الرؤية في حال، فبطل ما توهموه من الآية...تم الجزء الأول من جزأين من التمهيد وصلى الله على محمد وآله وسلم».

مقاس الصفحة ٢٣×١٥سم، عدد السطور ٢٤، وصفت بأنها مجلد وليست مجموعة ومصورة من خارج الدار، حالة النسخ سيئة، الأوراق بيضاء والكتابة سوداء، مجلدة بورق مقوى تجليد حديث، مؤرخة بتاريخ ٧٣٣هـ، وهي من كتب الوقف يشير لذلك ختم عليها يقول: «الحمد لله من كتب الوقف أمر مولانا الإمام المتوكل على رب العالمين بوضعه بمكتبة الجامع المقدس».

أما النسخة التي اعتمد عليها التحقيق فهي نسخة خاصة وفقت للحصول عليها بفضل أحد الباحثين اليمنين والذي يعد رسالة الماجستير في فكر الإمام يحيى بن حمزة بكلية دار العلوم بالقاهرة، فجزاه الله خيرا، وقد آثرتها لأنها نسخة كاملة للكتاب تضم الأبواب العشرة وتشمل الجزأين، وقد استعنت بنسخة دار الكتب في مواطن كثيرة للتأكد من قراءة بعض الكلمات غير الواضحة في الأصل، وسوف أثبت صورا من لوحات متعددة من النسخة التي اعتمدها التحقيق، وأنقل ما جاء على دفتيها من تملكات أو تعليقات من أصحابها.

الصورة التي جاءت عليها صفحة الغلاف لنسخة دار الكتب

الجزء الأول من كتاب التمهيد لأدلة مسائل التوحيد

تصنيف المصقع القمقام شيخ مشايخ الكلام عالم العلماء تاج الحكماء إمام أهل الإسلام وارث علم الأئمة الكرام عماد الدين جنف الملحدين معلي منار الدين لسان الموحدين مبين الظلمة المعتدين أبي الحسين يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن محمد بن إدريس بن جعفر بن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي الوصي بن أبي طالب عليه السلام وعلى آبائه أفضل الصلاة والسلام.

وكان مولده سلام الله عليه في شهر صفر من شهور سنة تسع وستين وستمائة

تولى الله مكافأته ورفع في الدارين درجاته.

والحمد لله وحده وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلم عليهم أجمعين

ما وجدت على دفتي المخطوط المحقق:

١ - وجدت في آخر المخطوط تمليك نصه:

(مالكه أفقر عباد الله إلى عفوه الراجي مغفرة ربه إبراهيم بن عبد الله بن أحمد بن عبد الحميد بن عطية بن منبه الحجري).

٢ – وانتقال للملكية نصه:

(انتقل بالشراء الصحيح الشرعي من مالكه إلى ملكي ولـ الهادي ابن أمير المؤمنين يحيى بن حمزة عفى الله عنه وصلى الله على محمد وآله وسلم)

٣ – ووجدت بعض الحكم والمواعظ مثل:

إن اللسان أملك شيء لأن من كثر كلامه كثر سقطه ومن كثر سقطه كثرت ذنوبه.

والسعيد من وعظ بغيره والشقي من شقي في بطن أمه.

٤ – ووجدت بعض الأشعار مثل:

إذا شئت أن تلقى عدوك راغما … وتقتله حزنا وتحرقه غما

فسام العلى وازدد من الخير إنه … من ازداد علما زاد حساده هما

وهناك قصيدة كاملة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبها يدعى عبد الرحيم منها:

يا راحلتي إلى منى تقيادي … شوقتم يوم الرحيل فؤادي

سرتم وسارت عيسكم يا وحشتى … الشوق أزعجني وصوت الحادي

فإذا وصلتم سالمين فبلغوا مني … السلام لأهل ذاك الوادي

٥ – وهناك إشارة إلى المبلغ المدفوع في نسخ الكتاب وكم دفع منه وكم تبقى واسم الناسخ واسم المجلد.

٦ – وهناك حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم:

منقول من كتب الصحابة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «علمني جبريل دعاء لا أحتاج معه إلى أدوية الأطباء قالوا: علمنا يا رسول الله. قال: تأخذ من ماء مطر لم يمسه سقف وتقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين مرة وآية الكرسي مثله والإخلاص مثله وقل أعوذ برب الناس مثله وقل أعوذ برب الفلق مثله ولا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير مثله ثم تشرب من الماء سبعة.........

٧ - وهناك بعض الفوائد منها:

عن الإمام الهادي يحيى بن الحسين في شروط المتعلم أربعة:

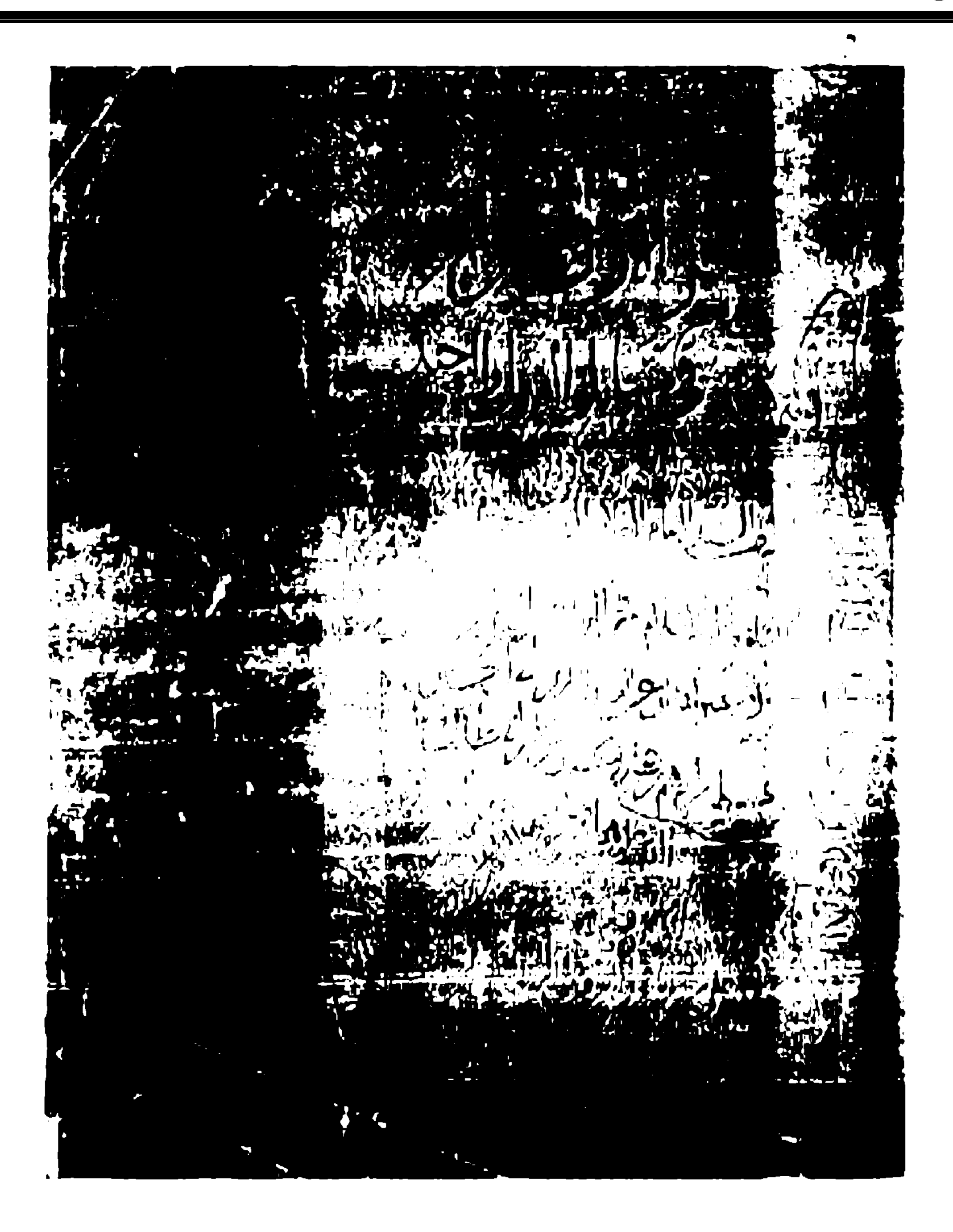
الأول أن يكون عارفا بقدر العلم وقدر أهل العلم وقدر الأمر بالعلم وقدر ما يؤدي إليه العلم.

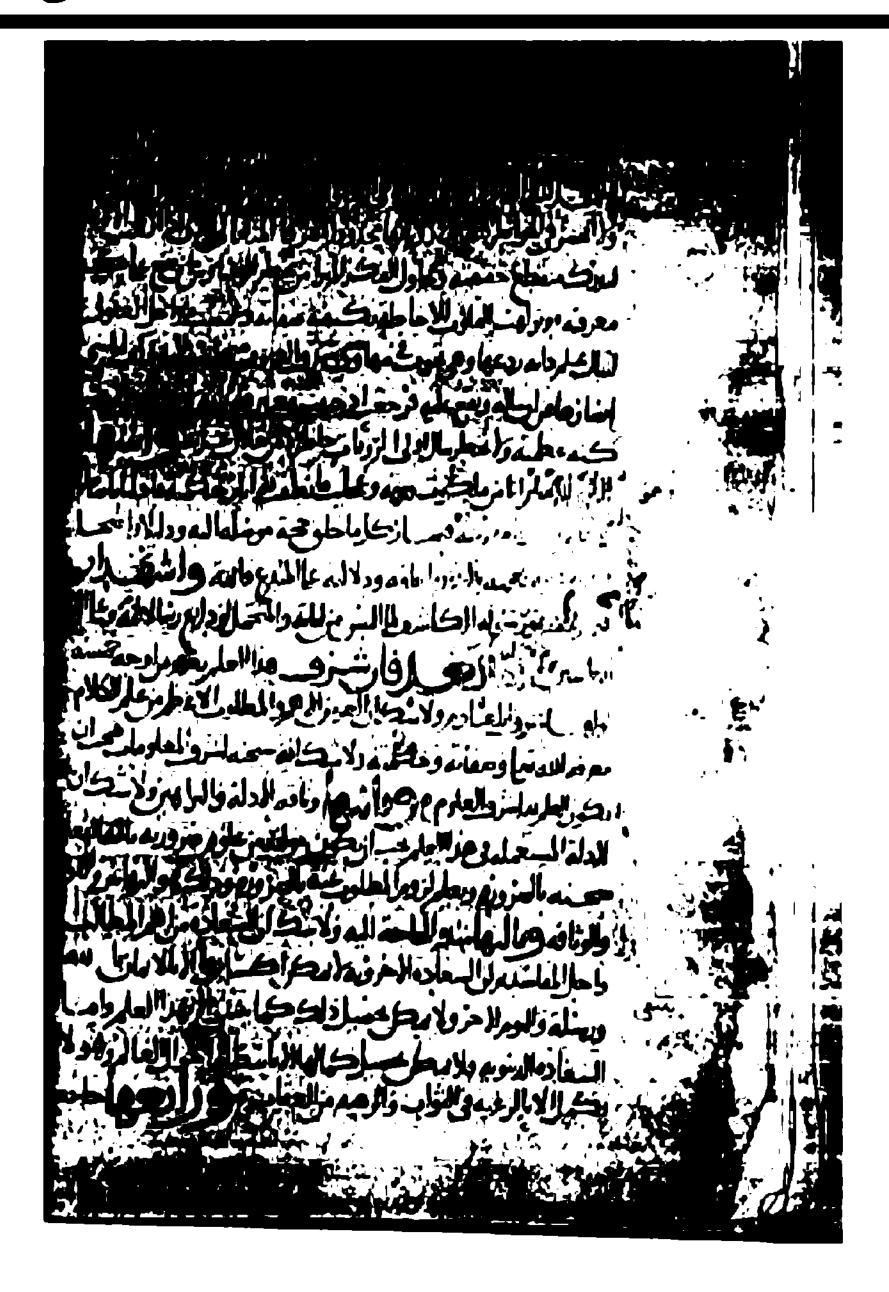
الثاني أن يكون مقصده ومعتمده بتعلمه وجه الله تعالى.

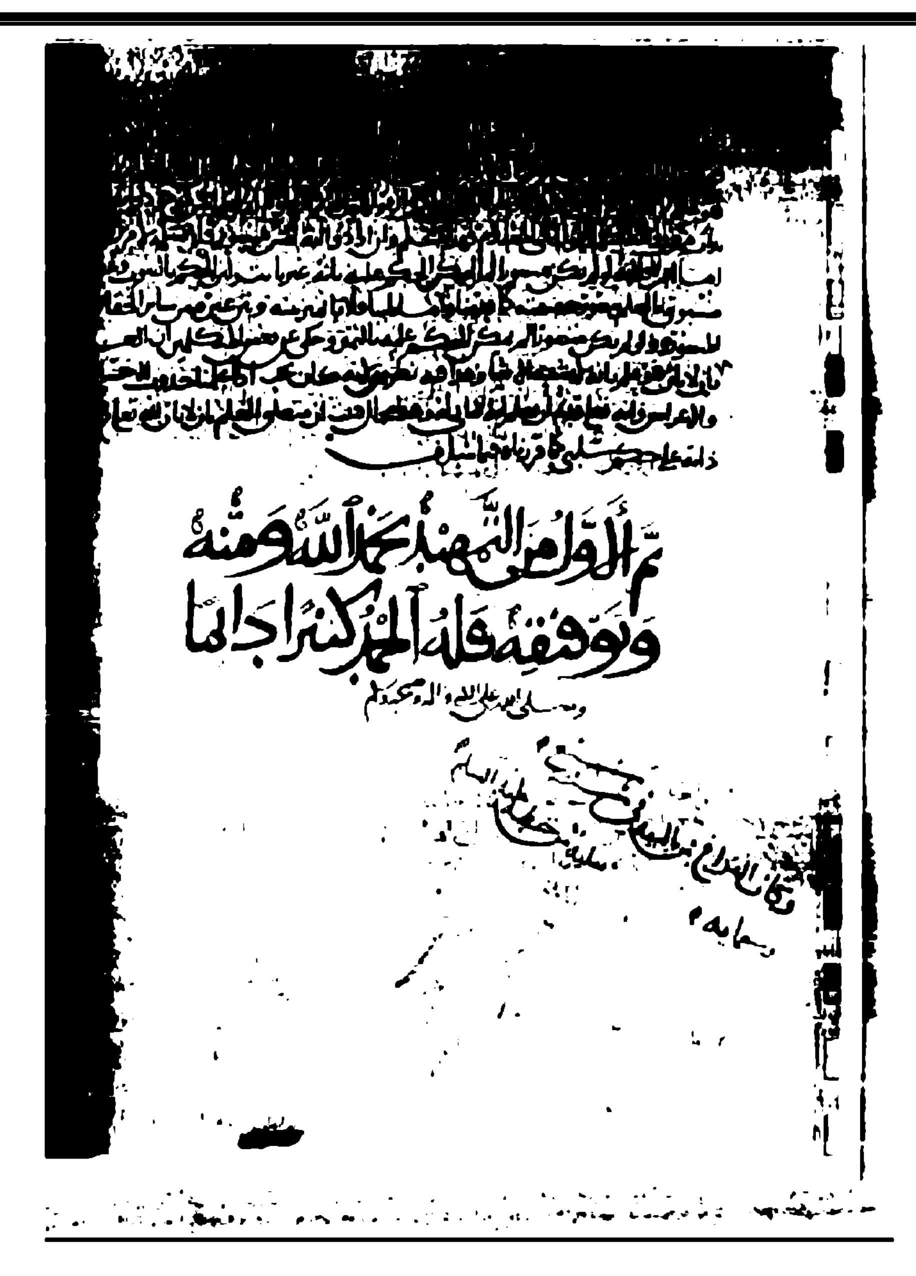
والثالث أن يكون راغبا راهبا حريصا مجتهدا في كل وقت وحين حتى لا تغرب شمس يومه ونهاره إلا وقد خبر شيئا كان به جاهلا فيعمل به.........

صور من مخطوط التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد للإمام يحيى بن حمزة العلوي

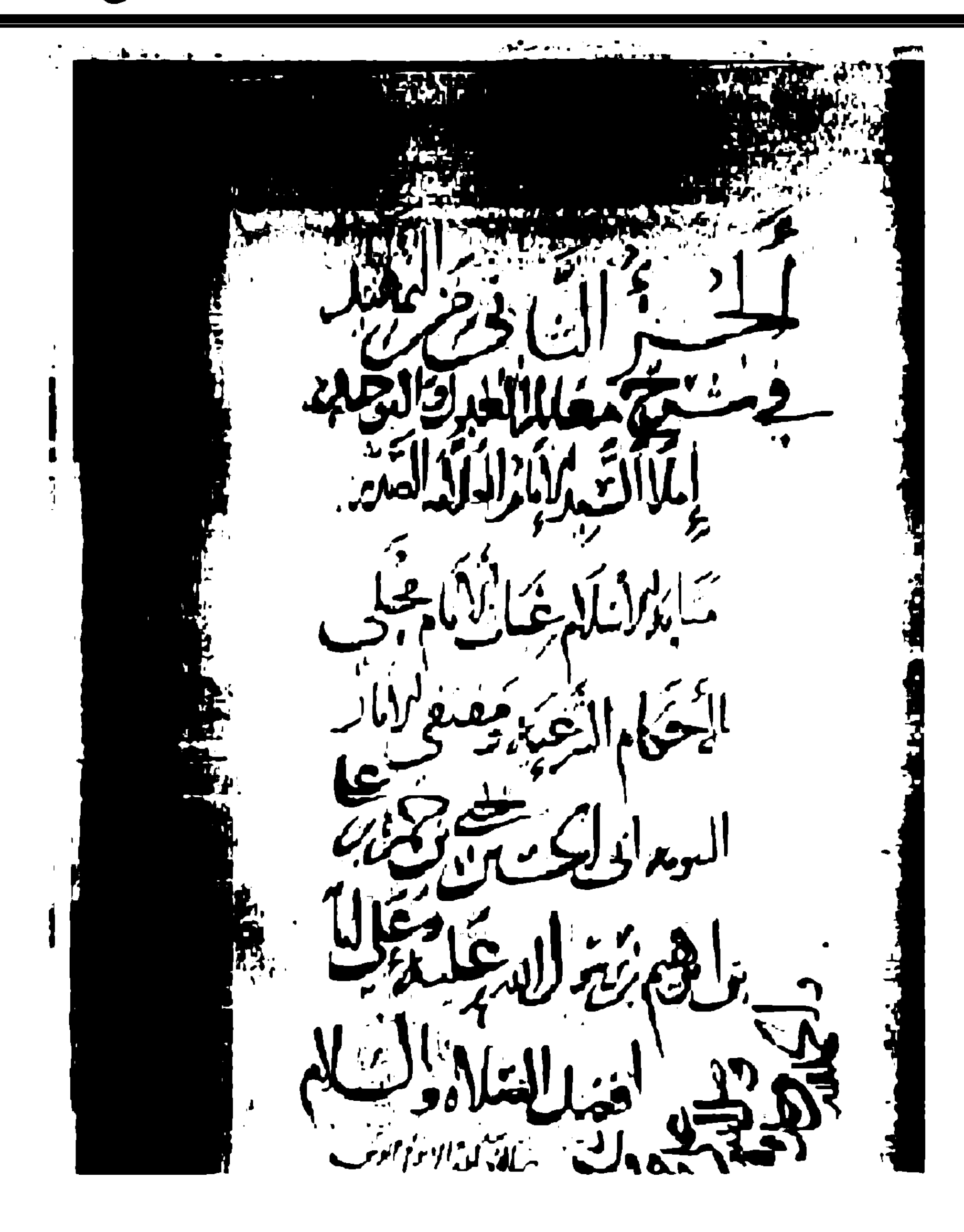
(النسخة التي اعتمد عليها المحقق)





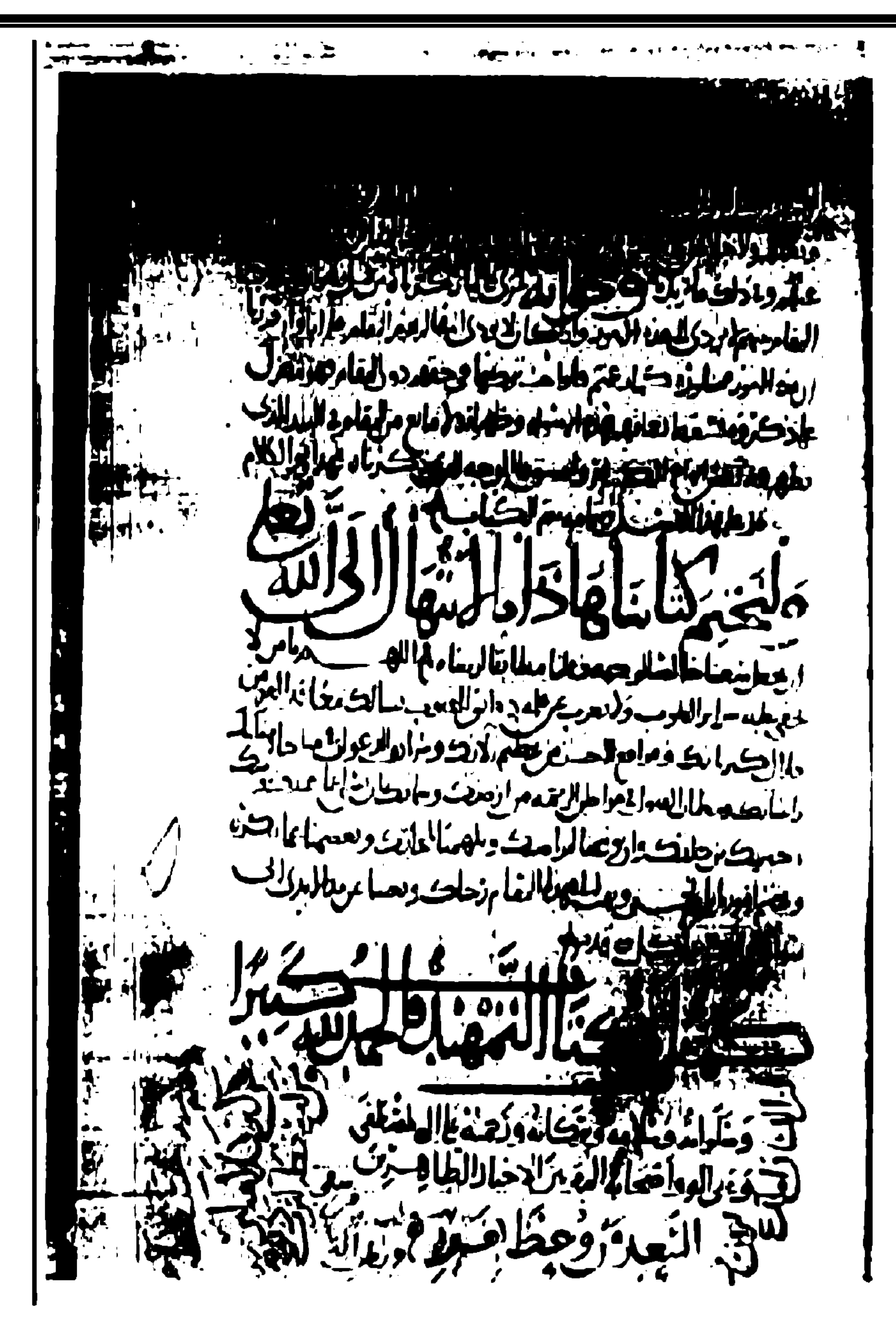


تم الأول من التمهيد بحمد الله ومنه
وتوفيقه فله الحمد كثيراً دائماً



الجزء الثاني من التمهيد

في شرح معالم العدل والتوحيد



ولنختم كتابنا هذا بالابتهال إلى الله تعالى

تم كتاب التمهيد والحمد لله كثيرا

متن المخطوط

الْجُزْءُ الأَوَّلُ مِنْ كِتَابِ التَّمْهِيدِ فِي شَرْحِ مَعَالِمِ الْعَدْلِ والتَّوْحِيدِ[1]

تأليف السيد الإمام العلامة المنة غياث الأنام عماد الأيتام مثابة الإسلام فخر الزيدية[2] الكرام وكعبة الشرعيين....عز العترة الأكرم أبي الحسين يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين

الحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد الأمين وعلى آله الأكرمين وسلم تسليما.

العزة لله وحده[3].

---

1 - هناك إحالة في الهامش بينت عدول المؤلف أو الناسخ عن تسمية الكتاب "التمهيد في مسائل العدل والتوحيد" إلى "التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد".

2 - الزيدية هم أتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم . ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة أن يكون إماما واجب الطاعة سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما . وكان من مذهب الإمام زيد جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل فقال : كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة وتطيب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا وسيف أمير المؤمنين عليّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. وقد بويع الإمام زيد بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك، وكان زيد بن علي يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتولى أبا بكر وعمر ويرى الخروج على أئمة الجور، فلما ظهر بالكوفة في أصحابه الذين بايعوه من يطعن في أبي بكر وعمر أنكر ذلك شديدا على من قاله منهم فتفرقوا عنه، فقاتل يوسف بن عمر فقُتِلَ ودفن ليلا. ومنهم الجارودية أتباع أبي الجارود وهم يطعنون في أبي بكر وعمر رضى الله عنهما، ومنهم السليمانية أتباع سليمان بن جرير وهم يعظمون أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ويكفرون عثمان رضي الله عنه. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٥٠، الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١/ ٥٢.

3 - جاء في هامش اللوحة: " الإمام عماد الدين أودعه كل الغرائب طُرًّا والبراهين ".

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم عونك

الحمد لله القيوم الذي لم يتناه في العقول فيكون في مهب فكرها مكيفا ولا انحصر في الخواطر فيصير في زوايانها محدودا مصرفا، المتعالي الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع حقيقته وحاول الفكر المبرأ من خطر الوساوس أن يقع على كنه معرفته وتولهت[1] القلوب للإحاطة بكيفية صفاته وغمضت مداخل العقول لتنال علم ذاته ردعها وهي تجوب في مهاوي سدف[2] الغيوب متخلصة إليه، وكف أناسي أبصارها عن أن تناله وتقع عليه فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لا ينال بجور الاعتساف كنه عظمته ولا تخطر ببال أولي الزويات خاطرة من جلال عزته.

وأشهد ألا إله إلا الله أرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آيات حكمته ما دلنا باضطرار على قيام الحجة على معرفته فصار كل ما خلق حجة موصلة إليه ودليلا واضحا بقدرته عليه، فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدع قائمة، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الكاشف لما التبس من آياته والمتحمل لودائع رسالاته وعلى آله الطيبين.

أما بعد فإن شرف هذا العلم يظهر من أوجه خمسة:

أولها شرف المعلوم، ولا شك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة الله تعالى وصفاته وحكمته، ولا شك أنه سبحانه أشرف المعلومات، فيجب أن يكون العلم به أشرف العلوم.

---

1 – تولهت أي احتارت وذهبت بلهفة كل مذهب. انظر القاموس المحيط مادة (وله).

2 – السَّدَفُ، محرَّكَةً: الصُّبْحُ، وإقبالُهُ، وسَوادُ الليلِ، ويطلق أيضا على اخْتِلاطِ الضَّوْءِ والظُّلْمَةِ مَعًا، كَوَقْتِ ما بين طُلوعِ الفَجْرِ إلى الإِسْفَارِ. انظر القاموس المحيط مادة (سدف).

وثانيها وثاقة الأدلة والبراهين، ولا شك أن الأدلة المستعملة في هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية؛ ليعلم صحته بالضرورة ويعلم لزوم المطلوب عنه بالضرورة، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة.

وثالثها شدة الحاجة إليه، ولا شك أن السعادة من أهم المطالب وأجل المقاصد، ثم إن السعادة الأخروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، ولا يمكن تحصيل ذلك كما ينبغي إلا بهذا العلم، وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بانتظام أحوال العالم، وهو لا يكمل إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب.

ورابعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه؛ لأن صحة كلها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأنه ما لم يثبت أن لهذا العالم صانعا حيا عالما قادرا كيف يتمكن الفقيه والمفسر والمحدث من الشروع في علومهم.

فإذن ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية محتاج إليه مع استغنائه عنه، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره.

وخامسها: أن شرف الشيء قد يستفاد من خساسة ضده، فإذا كان الخطأ في هذا العلم كفر أو بدعة، وهما من أقبح الأشياء، وجب أن يكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء، فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم من أجل العلوم وأعلاها.

ثم إنَّ مسارح النظر فيه طويلة، وطرقه واسعة الخطو ممتدة الحواشي، والمصنفات فيه كثيرة، وأعظمها نفعا وأحمدها سعيا وأحواها للبغية وأجمعها للفوائد ما نيل منه الغرض على قرب، وأحرز منه المقصود على سهولة، وكان حاصلا في ذروة التوسيط بعيدا عن خطي الإفراط والتفريط، وهذا الكتاب الغرض به الإشارة إلى زبد المسائل وخلاصة الأدلة ومعتمد المذاهب ما عسى أن يكون مقنعا لمن وقف عليه وكافيا لمن استغنى به واعتمده

واستند إليه، ورجوت بذلك وجه الله تعالى والتقرب إليه في إرشاد متعلم، وتهذيب منتهى، والله تعالى الموفق لإتمامه والمرجو لتثبيت القصد فيه بمنه وطوله.

ورتبته على مقدمة وعشرة أبواب.

المقدمة فيها فصول ثلاثة:

الفصل الأول في تعريفات الحقائق وأقسامها.

اعلم أن معنى الحد تعيين حقيقة متصورة في الذهن تصورا تفصيليا من غير أن يحكم على تلك الحقيقة بنفي أو إثبات، ثم تلك الحقيقة إما ألا يحكم عليها بحكم وهو التصور، وإما أن يحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق، وفرق بين عدم الحكم والحكم بالعدم.

فصل: وتقسيم التعريفات لا ينفك عن أمور ثلاثة:

فالأول بأمور داخلة فيها ولا تقع إلا في الحقائق المركبة؛ لأنها إذا لم تكن مركبة لم يكن لها جزء، وما لا جزء له لا يمكن تعريفه بجزئه، ثم إما أن يذكر جملة أجزاء الحقيقة أو بعضها، فإن ذكر جملة أجزاء الحقيقة فهو الغاية في كمال الماهية، وإن كان المذكور بعضها كان إن أفاد تمييز تلك الحقيقة عن غيرها فمقبول، وإلا فهو مردود باتفاق.

الثاني بأمور خارجة عنها، ويكون في المركبة والمفردة، فهذا أعم من الأول ويسمى بالرسم الناقص، وشروطه ثلاثة:

ألا ينفك عن ملازمة الحقيقة. ويمتنع حصوله لغيره. ويكون أسبق إلى العقل منها.

الثالث بمجموع أمور بعضها داخل فيها وبعضها خارج عنها، وهذا القسم لا يكون إلا في الحقائق المركبة.

فصل: وتنقسم الحقائق إلى مركبة ومفردة، ونعني بالمركب ما تلتئم حقيقته من عدة أمور، ولا بد في المركبة من أن تنتهي إلى حقيقة مفردة، وإلا كانت أجزاء الحقيقة بلا نهاية، فيلزم معرفة المفردة ضرورة، ثم إذا تحققت المركبة كان ثبوت كل واحد من أجزاء تلك الحقيقة أصلا في ثبوت تلك الحقيقة، وعدم كل واحد منها أصلا في عدمها، والمفردة هي التي لا جزء لها، ثم تلك الحقائق إما أن تكون كلها غنية عن الاكتساب وهو محال؛ لأن العلم بحقيقة الجسم والعرض وغيرهما غير غني عن الاكتساب، وإما أن تكونه كلها محتاجة إلى الاكتساب وهو محال أيضا؛ لافتقارها إلى موضوعات متناهية، وهو الدور. أو إلى موضوعات غير متناهية وهو التسلسل، فإذا بطل هذان القسمان تعين الثالث، وهو أن بعضها غني والثاني محتاج.

فصل: والحقائق الغنية عن الاكتساب على نوعين: محسوس كالألم والسواد؛ لأن كل ما يذكر في تعريفها فهو أخفى بكثير منها، وقد ذهب جمع من المتكلمين إلى تعريفها، وذكروا في تعريفها أمورا هي أغمض منها. وغير محسوس كالعلم، واختلاف الناس في تعريفه ليس لخفاء حقيقته بل لبلوغه في الوضوح إلى حد لا يمكن تعريفه.

وبيانه بوجهين:

أحدهما أنا نعلم وجود أنفسنا بالبديهة، ومن علم شيئا بالبديهة أمكنه أن يعلم بالبديهة كونه عالما بذلك الشيء، والعلم بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم، فإذن العلم بحقيقة العلم سابق على علم البديهي، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيا، فإذن العلم بحقيقة العلم بديهي.

وثانيهما أن ما عدا العلم إنما تنكشف حقيقته بواسطة العلم، فما يكون كاشفا لكل ما عداه كيف لا تكون حقيقته منكشفة بنفسها.

فصل وأحكام التعريفات ثلاثة:

أحدها أن يكون التعريف مميزا لتلك الحقيقة عن غيرها ذاتيا كان أو عرضيا.

وثانيها أن العالم بالحد يجب أن يكون عالما بالمحدود، والجاهل بالحد يجب أن يكون جاهلا بالمحدود.

وثالثها الحد لا يمكن منعه؛ لأن الحد كما ذكرنا إشارة إلى تصور الحقيقة، والمنع لا يمكن أن يقع في نفس تصورها وإنما يقع في حصولها وعدم حصولها، وذاك أمر آخر.

الفصل الثاني في تقسيم الأدلة:

واعلم أن كل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كان دليلا عليه. ثم هي منحصرة في أقسام ثلاثة:

القسم الأول منها الاستدلال بطريقة التلازم، وهو إذا كان شيئان يكون أحدهما لازما للآخر أمكن الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم، وإلا بطل اللزوم، لكن لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم ولا بوجود اللازم على وجود الملزوم؛ لاحتمال أن يكون اللازم أعم من الملزوم.

وبيانه أنا نستدل بوجود الثقل على وجود الكون في الجهة وبعدم الكون على عدم الثقل، ولا يمكن أن نستدل بعدم الثقل على عدم الكون، ولا بوجود الكون على وجود الثقل، لما كان حصول الكون أعم من حصول الثقل، ثم إن التلازم لا ينفك عن أنواع ثلاثة:

النوع الأول الاستدلال بالأثر على المؤثر، وهو ضربان:

أحدهما أن يكون حصوله بطريق الإيجاب كدلالة المعلولات على عللها ودلالة المسببات على أسبابها.

وثانيهما أن يكون حصوله بطريق الاختيار، وذلك كاستدلالنا بوقوع بعض الأفعال على كون فاعله قادرا عليه.

النوع الثاني الاستدلال بالمؤثر على الأثر، وهو أيضا ضربان:

أحدهما أن يكون تأثيره بطريق الإيجاب، وذلك كاستدلالنا على كونه مدركا بكونه حيا.

وثانيهما أن يكون تأثيره بطريق الاختيار، وذلك كاستدلالنا بكونه تعالى عالما بقبح القبيح وغنيا عن فعله على أنه لا يفعله، وبكونه عالما بوجوب الواجب عليه وقادرا عليه على وجوب حصوله من جهته.

النوع الثالث الاستدلال بنوع من التلازم من غير أن يكون أثرا ولا مؤثرا، وهو ضربان:

أحدهما أن يكونا معلولين عن علة واحدة من غير شرط، فمتى علمنا أحدهما لا شك أنا نعلم الآخر.

وثانيهما أن يكونا معلولين عن علتين متلازمتين من غير شرط، فمتى سبق لنا العلم بأحدهما علمنا الآخر لا محالة.

القسم الثاني التقسيم المتردد بين النفي والإثبات

فإنه يلزم من إثبات أحدهما كان نفي الآخر ومن نفي أحدهما كان إثبات الآخر.

القسم الثالث التمسك بالسمعيات، وهي بالإضافة إلى ما تدل عليه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول ما لا يمكن العلم به من جهة السمع، وذلك كل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم به، فما كان كذلك استحال تصحيحه بواسطة السمع، وذلك كالعلم بعالمية الصانع وحكمته والعلم بصدق الرسول.

القسم الثاني ما لا يمكن العلم به إلا من جهة السمع، وذلك كالعلم بأحكام الآخرة وسائر الأمور الجائزة التي لا يفضي العقل فيها بصحة ولا إحالة، فهذه الأمور إذا دل الشرع على شيء منها وجب قبوله.

القسم الثالث ما يمكن العلم بها بواسطة العقل والسمع جميعا، وذلك نحو مسألة الرؤية والوحدانية؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها.

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن القسم الأول لا يمكن العلم به من جهة السمع؛ لإفضائه إلى الدور، وأن القسم الثاني لا يمكن الوصول إليه إلا بواسطة السمع إذ لا مدخل للعقل فيه، وأن القسم الثالث يمكن العلم به من جهة العقل والسمع جميعا.

الفصل الثالث في مسالك المتكلمين الفاسدة

وهي خمس:

الأولى قولهم: الشيء الفلاني لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه.

أما أنه لا دليل عليه فيقررونه بوجهين:

أما أولا فبنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم بيان فسادها وضعفها.

وأما ثانيا فيتكلمون على حصر وجوه الأدلة وأن شيئا منها لا يدل عليه. فإذا قيل لهم بعد ذلك: لعل وراء ما ذكرتموه دليلا عليه. قالوا: لا طريق إليه.

وأما أن ما لا دليل عليه وجب نفيه فيثبتونه بوجهين:

أما أولا فتجويز ذلك يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية؛ لجواز أن يكون بين أيدينا جبال شامخة وأصوات هائلة ونحن لا ندركها، لجواز أن يكون الله تعالى قد خلق في أعيننا مانعا عن إدراكها.

وأما ثانيا فتجويز ذلك يؤدي إلى فساد العلوم النظرية؛ لأنا إذا جوزنا دليلا علميا فلعل في بعض مقدماته خللا ولم نقف عليه نحن ولا غيرنا، ودفع هذا الاحتمال يكون بدليل آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول، إلى غير غاية وهو محال.

وهذه الطريقة ضعيفة؛ لأن قولهم في الشيء الفلاني أنه لا دليل عليه إما أن يعنوا أنهم لم يعلموا دليل ثبوته أو أنه لا دليل عليه في نفس الأمر.

فإن عنيتم الأول كان حاصل كلامكم الشيء الفلاني لا نعلم دليل ثبوته، وكل ما لا نعرف دليل ثبوته وجب نفيه. فعلى هذا التقدير تكون المقدمة الأولى حق لكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد؛ لأنه لو كان عدم علم الإنسان بدليل ثبوت شيء دليلا على عدم ذلك الشيء للزم من هذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها، ويلزم أن يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة قائلين بنفيها لانتفاء علمهم بأدلة هذه الأمور، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل علما بالدلائل أن يكون أكثر علما، وفساد هذا ظاهر.

وإن عنيتم الثاني كان حاصل كلامكم: الشيء الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك وجب نفيه. لكن المقدمة الأولى لم تتضمن بطلان أدلة المثبت، ثم لو سلمنا أنها تتضمن بطلانها فلا يلزم من بطلان أدلة المثبت ألا يكون ذلك الشيء ثابتا؛ لجواز

ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت، ثم لو قدرنا أنه لا دليل عليه للمثبت ولا لغيره فلم يجب نفيه.

قالوا: يؤدي إلي القدح في العلوم الضرورية. قلنا: العلم بعدم كون الجبل بحضرتي إما أن يكون متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه أو لا يتوقف، فإن كان متوقفا عليه لم يمكن حصول العلم بألا جبل بحضرتي إلا بعد حصول العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، ويلزم منه محالان:

أحدهما أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه فحينئذ يكون العلم بعدم كون الجبل بحضرتي نظريا مستفادا من دليل، فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري.

وثانيهما أنه إذا كان العلم بعدم كون جبل بحضرتي متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا القائل قد بنى قوله في أن ما لا دليل عليه وجب نفيه على أن القدح فيه يفضي إلى تجويز كون الجبل بحضرتي، فحينئذ يلزم الدور.

وأما إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه لم يلزم من عدم العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه زوال العلم بأن لا جبل بحضرتي، فإن ما لا يتوقف على حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه.

قالوا: يؤدي إلى القدح في العلوم النظرية؛ لاحتمال أن يكون هناك غلط غير معلوم في بعض مقدماته.

قلنا: إن الدليل إنما يفيد العلم إذا كانت مقدماته بديهية أو لازمة للبديهية، فعند ذلك يكون العلم يقينا لا يمكن تجويز الخلل في شيء من مقدماته. فَأَبِنْ أحدهما عن الآخر.

الطريقة الثانية: القياس، وهي تستدعي أركانا أربعة: الأصل. والفرع. والعلة. والحكم. فإنه متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم في محل النزاع. والمعتمد في تقرير هذه الطريقة بيان أن الحكم في الأصل معلل بالعلة الموجودة في الفرع، ولهم على إثبات علة الأصل دليلان:

الأول الطرد والعكس، كما قال أصحاب أبي هاشم[1]؛ استدلالا على إثبات الصانع بالقياس، قالوا: إن أفعالنا محتاجة إلينا لوقوعها على حسب قصودنا ودواعينا بقاء وإتيانا، وحاجتها إلينا إنما هو في حدوثها؛ لأنه الذي يقف على قصودنا ودواعينا وجودا وعدما، فيجب أن تكون الحاجة معللة، فما شاركها في العلة وجب مشاركته في الحكم، فإذا قيل لهم: لم لا تكون الحاجة معللة بأمر آخر ؟ قالوا: لا دليل عليه.

الثاني: السبر والتقسيم، نذكر أقساما غير منحصرة مثل ما قاله الأشعرية: السواد إنما كان مرئيا؛ لأنه موجود، والله تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئيا. ثم يحتج على أن علة صحة رؤية السواد هو الوجود بأن علة هذه الصحة إما كونه سوادا أو لونا أو عرضا أو محدثا، فإذا بطلت هذه الأقسام سوى الوجود ثبت أن علة صحة الرؤية هو الوجود.

فإذا قيل لهم: لعل وراء ما ذكرتموه أمرا آخر يمكن تعليل هذه الصحة به. قالوا: لا دليل عليه.

واعلم أن مدار هذين الأمرين في إثبات علة الأصل على أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وقد سبق الكلام عليه.

---

1 - عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي أبو هاشم (٣٢١هـ)، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت "البهشمية" نسبة إلى كنيته أبي هاشم. الزركلي: الأعلام ٤/ ٧، كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ٢٣٠.

قالوا: لو جاز فيما يدور على الشيء وجودا وعدما إسناده إلى غيره لزم إسناد المتحركية إلى غير الحركة، وهذا يفتح باب التشكيك في العلل والمعلولات.

قلنا: المتحركية هي نفس الحركة؛ لأنا لا نقول بالعلة والمعلول، ثم لئن سلمنا فالفرق ظاهر، لأنا لا نريد بالحركة إلا الأمر المؤثر في المتحركية.

فإذا قيل لنا: جوزوا إسناد المتحركية إلى غير الحركة، فكأنه قال: جوزوا أن يكون المؤثر في المتحركية غير ما هو المؤثر فيها، وفساد هذا ظاهر.

الطريقة الثالثة استدلالهم على تساوي الشيئين في بعض الوجوه على تساويهما مطلقا.

ولنذكر لذلك مثالين:

أولهما استدلال أصحاب أبي هاشم على بطلان المعاني القديمة بأنه لو ثبت قيام معاني قديمة بذات الله تعالى لكانت تلك المعاني مساوية للذات في القدم، وكل شيئين متساويين في القدم يجب تساويهما في جميع الوجوه، فلزم أن تكون الذات مثلا للمعاني وأن يكون كل واحد منهما مثلا للآخر، وحينئذ لا يكون قيام المعنى بالذات أولى من العكس.

وثانيهما استلالهم على بطلان كونه تعالى عالما بعلم لكان ذلك العلم متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا، وعند ذلك يكونان متساويين في كون كل واحد منهما متعلقا بذلك المعلوم، فيلزم تساويهما مطلقا، ثم يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا، وهو محال.

وهذه الطريقة تضعف لوجهين:

أما أولا فلأن المتمسك بها إما أن يدعي أن المشتركين في أمر يجب اشتراكهما من كل الوجوه حتى يكونا مثلين أو لا يدعي ذلك.

فإن ادعى ذلك ظهر فساده. فإن الضدين اشتركا في كون كل واحد منهما مضادا للآخر، والمختلفين اشتركا في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر، ولم يلزم تماثلهما مطلقا. وأما إن يسلموا أنه لا يلزم من اشتراكهما في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكلية.

فإن زعموا أنه إنما يقتضي التماثل إذا كان خاصا. قلنا: إن أردتم بالخصوصية كونه ذاتيا، بطل؛ لصحة كون الشيء معلوما، وإن أردتم به أنه حقيقة في معقول الذات فأقيموا برهانا على ذلك، وإن أردتم بالخصوصية هو أن هذه الصفة وهي القدم لا تحصل لغير هذه الذات ففيه وقع النزاع، وإن أردتم معنى آخر غير ما ذكرناه فأظهروه حتى ننظر في صحته وفساده.

وأما ثانيا فلأن صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما مع أن حقيقة كل واحد منهما مخالفة لحقيقة الآخر، وكذلك لا يستبعد تعلق أمرين بشيء واحد مع أن حقائقهما في نفس ذاتيهما مختلفة.

الطريقة الرابعة وهو أنهم متى أرادوا نفي عدد متناه قالوا: إنه ليس عدد أولى من عدد، فيلزم إما إثبات أعداد لا نهاية لها أو نفي العدد أصلا. ونحن نورد بعض المسائل التي يستعملون هذه الطريقة فيها، ونذكر منها مثالين:

أولها أنهم احتجوا على أن العلم الحادث الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد، بأن قالوا: لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك أولى من تعلقه بثلاثة وأربعة فيلزم تعلقه بما لا نهاية له، إذ ليس عدد أولى من عدد، وهو محال.

وثانيهما أنهم ذكروا أن القدرة الواحدة في الحس والوقت والمحل والوجه لا تتعلق إلا بمقدور واحد، إذ لو تعلقت بمقدورين للزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات، إذ ليس عدد أولى من عدد.

وهذه ضعيفة؛ لأن لقائل أن يقول: قولكم إنه ليس عدد أولى من عدد إما أن تريدوا به أنه ليس عند المثبت لذلك العدد المعين دليل يعلم به أن بعض تلك الأعداد أولى من بعض، وإما أن تريدوا به أنه لا يمكن في العقل أن يكون أحد العددين ممتازا عن الآخر بما لأجله يكون أولى من عدد آخر. فإن عنيتم الأول فهو حق ولا نزاع فيه، ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح، اللهم إلا أن يقال إنه لا دليل عليه، فيجب نفيه، وقد قدمنا ما فيه.

وإن عنيتم الثاني فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بالدلالة، فلم لا يجوز أن يكون وجود الثاني حاصلا مع أن وجود الثالث يكون محالا ؟ وإن كنا لا نعرف ما لأجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث.

ولا يمكن أن يقال: إن الثالث مثل الثاني بالإضافة إلى المتعلق، فلو صح حصول الثاني وجب حصول الثالث؛ لأنا نقول: إن كان ما ذكرتموه حقا فيلزم من وجوب الأول وجوب الثاني؛ لكون الثاني مثلا للأول، فإن لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه، ولو صح ذلك أنه إذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز أيضا وجود علم خاصيته التعلق بمعلومين فقط. وصريح العقل لا يستبعد ذلك، ألا ترى أن العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض متعلق بالسواد والبياض، فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع أنه لا يجب أن يتعلق بجميع المعلومات، وإذا ثبت ذلك بطل قولهم: إنه يلزم من وجوب عدد معين أعداد لا نهاية لها.

وأيضا فإن العالم يصح تقدم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وثلاثة أوقات مع أنه لا يصح تقديم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بأوقات لا نهاية لها، فعلمنا أنه لا يلزم من صحة وجود ما يكون أزيد من الواحد صحة وجود ما لا نهاية له.

الطريقة الخامسة وهي الطرد والعكس المفردان.

فهذه هي طريقة الأشعرية لأنهم يستدلون تارة بقياس العكس وتارة بقياس الطرد.

أما صورة قياس العكس فنذكر منه مثالين:

أحدهما استدلالهم في خلق الأعمال بأن العبد لو كان قادرا على الإيجاد لكان قادرا على الإعادة، ولما لم يكن قادرا على الإعادة لم يكن قادرا على الإيجاد، قياسا على البارئ تعالى، فإنه لما كان قادرا على الإيجاد كان قادرا على الإعادة، ولما لم يكن العبد قادرا على الإعادة وجب أن لا يكون قادرا على الإيجاد.

وثانيهما استدلالهم أيضا على أن الاستطاعة لا تتقدم الفعل، بأن قالوا: لو جاز تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد جاز تقدمها عليه بأوقات كثيرة، قياسا على قادرية الله تعالى. فإنها لما تقدمت الفعل بوقت واحد جاز تقدمها عليه بأوقات، ولما لم يجز تقدم قدرة العبد على الفعل بأوقات لم يجز تقدمها عليه بوقت واحد.

وأما صورة قياس الطرد. فتارة تكون في الإثبات وتارة تكون في النفي.

أما الإثبات فكاستدلالهم على أن الله تعالى عالم بعلم، بأن قالوا: أجمعنا على أن الله تعالى مريد بإرادة فيجب أن يكون عالما بعلم.

وأما في النفي فكاستدلالهم على أن النظر لا يولد العلم، بأن قالوا: أجمعنا على أن بذكر النظر لا يولد العلم، فيجب في نفس النظر ألا يكون مولدا له.

واعلم أن هذا النوع من الاستدلال ركيك جدا لا يصلح أن يكون حجة ولا لإفادة يقين.

وبيان ذلك أن للخصم أن يقول: أنا إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع، فإن صحت لي تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق، وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق.

وعلى الجملة فهذه الحجة مترددة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع، وكل واحد منهما يبطل الحجة.

ولنحقق هذا الكلام في الأمثلة التي أوردناها:

فنقول: إنما منعنا من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد، وذلك لأن العبد لو قدر على الإعادة لكان اقتداره عليها إما بالقدرة التي كانت متعلقة بإيجاد ذلك الشيء أو بقدرة أخرى، فالأول باطل؛ لأن تلك القدرة لها بحسب كل وقت مقدور على حده،

فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر كانت القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد متعلقة بإيجاد مقدورين، وذلك يقتضي تعلق القدرة بمقدورات لا نهاية لها؛ لأنه ليس عدد أولي من عدد، وذلك يقتضي بطلان التفاوت بين القادرين، وهو باطل.

وأما إن كانت القدرة المتعلقة بالإعادة غير القدرة المتعلقة بالإيجاد، فحينئذ تكون القدرتان متعلقتين بمقدور واحد، فيلزم وجود مقدور بين قادرين، وهو محال.

فهذه الأصول التي قررناها ساقتنا إلى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة، وهي غير موجبة للحكم بامتناع اقتداره على الإيجاد، فإن كانت صحيحة ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة، وإن فسدت منعت الحكم في الأصل، وجوزت اقتدار العبد على الإعادة.

وهكذا نقول في قولهم: إنه لما كان مريدا بإرادة وجب أن يكون عالما بعلم. فإنا إنما حكمنا بتعليل المريدية بالإرادة؛ لأن عندنا المريدية صفة جائزة، والصفة الجائزة معللة، والعالمية صفة واجبة، والواجب لا يعلل.

فإن صحت هذه الأصول ظهر الفرق، وإن فسدت منعنا الحكم في الأصل وهو كون المريدية معللة بالإرادة، وهكذا القول في بقية الأمثلة.

وظهر بما قررناه أن مثل هذا الاستدلال لا يصلح أن يكون حجة.

فهذا هو الكلام في المقدمة ونشرع الآن في المقصود.

الباب الأول في النظر[1]

القول في الرد على منكري الحقائق من أهل السفسطة

وقد أنكروا الحقائق وجحدوها وهم فرق ثلاث.

---

1 - جاء في الهامش حاشية توضح معنى النظر: "لفظة النظر مقولة بالاشتراك على المقابلة والانتظار وتحديق العين وفكر الذات وهو المراد هاهنا. وفي مصطلح النظار من أهل الصناعة: ترتيب مقدمات اعتقادية أو ظنية ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن.

الفرقة الأولى تسمى باللاإدرية، وهم الذين لا يقرون بنفي شيء ولا بثبوته، بل يتوقفون في كل الأقسام.

الفرقة الثانية تسمى العنادية، وهم الذين يعاندون فيقولون: نقطع بألا موجود أصلا.

الفرقة الثالثة تسمى بالعندية، وهم الذين يقولون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس لها في أنفسها حقيقة، فمن اعتقد في العالم أنه قديم كان قديما في حقه، ومن اعتقده محدثا فهو كما اعتقده، ولهم شبه ركيكة.

الأولى قالوا: الاعتماد على المحسوسات، فيجب ألا نعتمد على البديهيات. بيان أنه لا اعتماد على المحسوسات أن العلم الضروري حاصل بأن زيد المشاهد في أول النهار هو المشاهد في آخره، مع الاتفاق على أن الله تعالى يجوز أن يكون قد خلق شخصا مثل زيد في جميع الوجوه، ومع هذا التجويز لا يكون ذلك العلم صحيحا، فإذا بطل الاعتماد على المحسوس بطل الاعتماد على البديهي؛ لأنهما في الظهور على سواء.

الثانية: إن النائم يشاهد صورة يقطع بها ويتحقق وجودها حال نومه ثم يظهر له من بعد أن الذي شاهده في الحالة الأولى كان خيالا باطلا، فإذا جاز ذلك جاز أن يكون الذي شاهده في اليقظة أيضا خيالا باطلا لا حقيقة له.

الثالثة قالوا: إنا نجد الصفراوي[1] يدرك السكر في فمه مرا وغير الصفراوي يجده حلوا كما هو، وهذا يدل على أن الحقائق تابعة للإدراكات وليس لها حقيقة في نفسها.

والجواب أن العلماء مختلفون في صحة مناظرتهم، فالمحققون على أنه لا معنى لمناظرتهم لأمور:

---

1 - هو إما نسبة إلى الصَّفَرِ وهو داء يصيب المعدة يَصْفَرُّ له وجه الإنسان والذي ورد في قول النبي صلى الله عليه وسلم: " لا صَفَرَ "، أو هو نسبة إلى الصُّفَار بمعنى الجوع. القاموس المحيط مادة صفر.

أما أولا فلأن المناظرة استفادة أمور مجهولة بواسطة أمور معلومة، فإذا كانت تلك الوسائط غير متحققة الثبوت فلا معنى للمناظرة.

وأما ثانيا فلأن البدائه كلها والمحسوسات أصل في صحة النظر، وهم منكرون لها بأجمعهم، فكيف يمكن الشروع في مناظرتهم مع إنكارها.

وأما ثالثا فلأن النظريات في غاية الدقة والخفاء لمن تأمل، فإذا أنكروا الجليات من المشاهدات وغيرها فكيف يرجى فلاحهم فيما هو أغمض منها وأدق.

نعم نعد عليهم أمورا لا بد لهم فيها من الاعتراف بثبوتها، فاسألهم عنها حتى يظهر كذبهم في إنكارهم حقائق الأشياء، وذلك مثل أن تقول لهم: هل تميزون بين الدخول في النار والدخول في الماء، وهل تميزون بين الإيلام بالتقطيع وشرب الماء البارد، وهل تميزون بين مذهبكم وبين ما يناقضه فإن قالوا: لا. ظهرت مكابرتهم، وعند هذا لا يستحقون إلا الإيجاع والإيلام، وإن اعترفوا سقطت سفسطتهم.

فأما الشبه التي أوردوها فالصحيح أنها لا تستحق جوابا؛ لأن الجواب عن بيان الخطأ الذي لأجله وقع الغلط في المطلوب، ولما استحال وقوع الخطأ في المطلوب لم تكن الشبه مستحقة للجواب، ومع ذلك فإنا نشير إلى مآخذ الأجوبة فيها.

أما ما ذكروه أولا فالمحسوس هو وجود هذا المشاهد وذلك لا شك فيه، فإما أن هذا الذي شوهد هو الذي شوهد في أول النهار فليس ذلك أمرا محسوسا، فالخطأ فيه لا يكون خطأ في المحسوس.

وأما ما ذكروه ثانيا في النائم فإنا نجد من أنفسنا ضرورة أن هذا الكلام لا يشككنا في علمنا بوجود أنفسنا وآلامنا ولذاتنا، ولا فرق أقوى مما يجده الإنسان من نفسه.

وأما ما ذكروه ثالثا فإن الذي يختلف بحسب اختلاف الأشخاص إنما هو الأمور الإضافية، فأما حدوث العالم وقدمه وإثبات الصانع وسائر الحقائق فهي أمور حقيقية، فيستحيل اختلافها.

فأما الصفراوي فإنما وجد السكر مرا لما كان في فيه مرارة، فلما خالطها السكر تغير طعمه بسببها، وبالجملة فإن ما ذكروه لا يشككنا في العلوم الضرورية القطعية وسائر الحقائق المتيقنة.

القول في جنس النظر وكونه مفيدا للعلم.

أما جنسه فقد اضطربت فيه الآراء، فالذي ذهب إليه أصحاب أبي هاشم أن النظر جنس، وأنه مغاير للعلم والاعتقاد والإرادة، وأنه مولد للعلم. وعند الأشعرية أنه تردد في أنحاء العلوم الضرورية، وزعموا أن حصول العلم عقيبها بمجرى العادة من جهة الله تعالى. وذهب الفلاسفة إلى أن النظر أسباب معدة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادا تاما لفيضان العلوم، وزعموا أن حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال. والذي ذهب إليه الشيخان أبو الهذيل[1] وأبو الحسين[2] أن النظر استحضار العلوم الضرورية، وأنها هي الموجبة له، وهو المختار، ويدل عليه أنا إذا جربنا أنفسنا لم نجد للفكر

---

1 - محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ): من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، ورد على المجوس واليهود والمشبهة والملحدين والسوفسطائية. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة سريع الخاطر، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامراء. الزركلي: الأعلام ٧/ ١٣١، كحالة: معجم المؤلفين ١٢/ ٩٢.

2 - محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ): أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. وهو صاحب "المعتمد في أصول الفقه". الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٧٥، كحالة: معجم المؤلفين ١١/ ٢٠.

والنظر معنى إلا ترتيب علوم أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظن، ولا يعقل أمر وراء ذلك، ثم لا معنى للترتيب إلا حصول بعضها عقيب بعض على وجه يلزم من حصول تلك العلوم والظنون حصول العلم أو الظن بشيء آخر.

وأما كونه مفيدا للعلم فقد قررنا أن معنى النظر إنما هو استحضار العلوم الضرورية، وحاصله يرجع إلى مجموع أمور أربعة:

أحدها العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن وترتيبها.

وثانيها العلم بصحة ذلك الترتيب.

وثالثها العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المرتبة التي علم صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة.

ورابعها العلم البديهي بأن ما لزم عن الأمور الصحيحة وحصل عنها كان صحيحا.

فمرادنا بإفادة النظر للعلم، ذلك وكل عاقل يعلم ضرورة ببديهة عقله أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فإنه لا بد أن يحصل له العلم بالمطلوب لا محالة، فثبت أن من تصور حقيقة النظر بالمعنى الذي ذكرناه علم كونه مفيدا للعلم بالضرورة، وهو المقصود.

واحتج المنكرون لإفادة النظر للعلم بأمور ستة:

أولها: قالوا لو كان النظر مفيدا للعلم لكان العلم بكونه كذلك لا يخلو إما أن يكون ضروريا أو نظريا، وباطل أن يكون ضروريا؛ لأن الضروري يجب اشتراك العقلاء فيه، لكن العقلاء لم يتفقوا على كون النظر مفيدا للعلم، وباطل أن يكون نظريا؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل إلى غير غاية، وهو محال.

وجوابه أنا قد بينا أنا نعني بالنظر مجموع علوم تتوقف إفادتها للعلم على مجموع تلك العلوم الأربعة، وبيناها أن اقتضاءها للعلم النظري حاصل بالضرورة، فمن عرف النظر بهذه الصفة علم كونه مفيدا للعلم بلا مرية.

وثانيها: قولهم إذا نظرنا وتفكرنا وحصل لنا عقيب نظرنا وتفكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما إما أن يكون ضروريا أو نظريا، والأول باطل؛ لأن الضروري من جهة اشتراك العقلاء فيه، وخصم ذلك الناظر غير معترف بأن الاعتقاد الذي حصل له عقيب نظره علم، والثاني أيضا باطل؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل، وهو محال.

وجوابه أنا نعلمه ضرورة؛ لأنا إذا عرفنا أنه لازم عن العلوم الضرورية، وعرفنا بالضرورة أن اللازم للعلم الضروري يجب أن يكون صحيحا، فحينئذ يحصل العلم اليقين بأن ذلك الاعتقاد الحاصل عن النظر علم.

وثالثها أن إفادة النظر للعلم إما أن تتوقف على العلم بدلالة الدليل أو لا تتوقف، فإن توقفت فهو باطل؛ لأن دلالة الدليل على المدلول أمر إضافي، والعلم بالإضافة مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين، فيلزم الدور، وإن لم تتوقف إفادة النظر للعلم على العلم بدلالة الدليل كان المدلول أجنبيا عنه، فينقطع التعلق بينه وبينه، ولا يكون النظر مفيدا للعلم بالمدلول.

وجوابه أنا نقول: إن العلم بإفادة النظر للعلم لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل، ولكنها تتوقف على العلم بوجه دلالة الدليل، وفرق بين نفس الدلالة ووجه الدلالة؛ فدلالة العالم على الصانع كونه بحال يلزم من ثبوته ثبوت الصانع، وهذا أمر إضافي، والعلم

به لا محالة مسبوق بالعلم بالمضافين، وأما وجه دلالته على الصانع فهو غير مسبوق بالعلم بالصانع بل يترتب عليه العلم بالصانع، وذلك لا يلزم منه محال.

ورابعها قولهم إن الذي ذهبتم إليه من كون النظر مجموع مقدمات مخالف للعقلاء فيجب بطلانه؛ لأن جماهير المعتزلة ذهبوا إلى أنه جنس برأسه، والأشعرية على أنه تردد في أنحاء العلوم الضرورية كما مر، والفلاسفة على أنه استعداد النفس.

وجوابه أنه إذا قام الدليل على صحته وجب قبوله كيف وقد ذهب إليه من القدماء أبو الهذيل ومن المتأخرين أبو الحسين، فتقرر أن الذي اخترناه ليس على خلاف العقلاء.

وخامسها قولهم: إذا استدللنا بدليل، فإما أن تتوقف إفادة النظر للعلم على نفي المعارض لذلك الدليل أو لا يتوقف، وباطل ألا يتوقف؛ لأن بتقدير حصول المعارض إما أن يقطع بالاعتقادين معا، وهو محال؛ لأنهما نقيضان وإما أن يقطع بأحدهما من دون مرجح، وهو محال أيضا، وباطل أيضا أن يتوقف على نفي المعارض؛ لأن نفي المعارض ليس بضروري فهو نظري، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل إلي غير غاية.

وجوابه أنا نقطع بعدم توقفه على نفي المعارض. قوله: نفي المعارض إما ضروري أو نظري. قلنا: من عرف ما ذكرناه في حقيقة النظر علم قطعا بالضرورة استحالة توقفه على نفي المعارض له.

وسادسها أنا نجد كثيرا من أهل المذاهب والأديان يعتقدون مذهبا ويكونون جازمين بصحته، ثم إنهم بعد ذلك يتبين لهم بعد حين فساد ذلك، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يأمن الواحد من أن الذي يعتقد الآن صحته يكون صحيحا، بل لا يمتنع أن يكون فاسدا وأنه سيظهر له بعد ذلك فساده، ومع هذا التجويز كيف يحصل العلم اليقين.

وجوابه: إن كل من أتى بالنظر على الوجه الذي بيناه وعلم ما اشترطنا في إفادته للعلم استحال أن يبدو له عن ذلك؛ لأن علمه الضروري بالمقدمات إذا حصل استحال تطرق الخلل إليه، وكذلك العلم الضروري بصحة الترتيب، وكذلك العلم الضروري بلزوم المطلوب، وإذا استحال تطرق الخلل إلى واحد من هذه العلوم استحال تطرق الخلل إلى النتيجة، وإذا لم يأتِ بالنظر على هذا الوجه فهو النظر الفاسد، ولا نزاع في أنه لا يفيد العلم أصلا.

القول في وجوب النظر وكونه أول واجب.

أما وجوب النظر فيدل عليه أمران:

أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة لكونها لطفا، وتحصيلها لا يكون إلا بالنظر لتعذر سائر الوجوه، فيجب أن يكون واجبا، وبيان كونها لطفا هو أن من عرف الله كان أقرب إلي تحصيل الواجب والكف عن مواقعة القبيح، ولا نعني باللطف إلا هذا.

وبيان أنها لا تحصل إلا بالنظر هو أن الطريق إلى تحصيل المعرفة لا يخلو من أمور أربعة: إما الحس أو البديهة أو الخبر أو النظر.

أما الحس والبديهة فنعلم ضرورة أنهما ليسا طريقين إلى معرفة الله تعالى، وأما الخبر فالمتواتر إنما يفيد العلم إذا كان مستندا إلى المشاهدة، وأما الآحاد فليس موصلا إلى العلم.

فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق طريق إلى المعرفة إلا النظر، وهو المطلوب.

وثانيهما أن النظر يندفع به الضرر عن النفس، ودفع الضرر واجب، فالنظر أيضا واجب.

وبيان أن النظر يندفع به الضرر هو أن المكلف إذا كمل عقله فلا بد من أن يخاف من ترك النظر لسبب ما، والأمن لا يكون إلا بالوقوف على حقيقة الأمر، ولن يكون ذلك إلا بالنظر؛ لبطلان سائر الوجوه الموصلة كما مر، فثبت أن النظر يندفع به الضرر.

وبيان أن دفع الضرر واجب مقرر في العقول معلوم باضطرار، فوجب القول بوجوب النظر. وتمام تقرير هذه القاعدة بذكر ما يرد عليها من الأسئلة والانفصال عنها، وهي أربعة.

السؤال الأول: أنا لا نسلم أن العلم مما يمكن دخوله تحت التكليف، وبيانه من وجهين:

أحدهما أن الشخص لو كان مكلفا بتحصيل العلم لكان حال كونه مكلفا به إما أن يمكنه التمييز بينه وبين الجهل أم لا.

فإن قلنا: بأنه يمكنه التمييز بينه وبين الجهل فهو باطل؛ لأن التمييز إنما يكون إذا علم أن هذا الاعتقاد مطابق للمعتقد والآخر غير مطابق له، والعلم بكون هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد علم بإضافة أمر إلى أمر، والعلم بإضافة الشيء إلى غيره مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين إليهما، فإذن العلم بكون هذا الاعتقاد علما مسبوق بالعلم بذلك المعتقد، وهو محال يؤدي إلي أنا لا نعلم الشيء حتى نعلمه، وإن قلنا: إنه حال تكليفه بالعلم لا يمكنه التمييز بينه وبين الجهل. كان تكليفه بالعلم على التعيين محال، فيكون وقوعه عند النظر يجري مجرى الحدس والاتفاق، ومثل هذا لا يدخل تحت التكليف، وهو مثل من يمشي في طريق فيقع في المهواة وهو لا يشعر.

وثانيهما: أن النظر كما حققتم عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم من حصولها حصول العلم النظري لا محالة، وإذا كان كذلك فمتى خلق الله تلك العلوم الضرورية كان العلم حاصلا لوجوب حصولها، ومتى لم يخلق الله تلك العلوم الضرورية

استحال حصول العلم النظري، فيكون دائرا معها وجودا وعدما، فيستحيل دخوله تحت التكليف.

وجوابه: أما ما ذكر أولا فنسلم أنه لا بد من التمييز بينه وبين الجهل، ولكن التمييز كما يكون بما ذكروه فقد يكون بطريق آخر، وهو أن الاعتقاد الذي يكون لازما بالضرورة عن العلوم الضرورية لا بد وأن يكون علما، وإلا لكان الباطل لازما عن الحق، وهو محال، وإذا كان كذلك فمتى رأينا النتيجة لازمة للمقدمات العلمية الحقيقية علمنا بالضرورة صحة

النتيجة وكونها حقا.

وأما ما ذكره ثانيا فلا شك أن حصول هذه العلوم الضرورية غير كاف في حصول العلم النظري؛ لأن العقلاء مشتركون فيها، ولم يشتركوا في العلوم النظرية، ولما كان كذلك علمنا أن اقتضاءها للعلم النظري موقوف على شرط من جهتنا، وذلك الشرط يرجع إلى أمور ثلاثة:

أولها: شعور النفس بتلك المقدمات وارتباطها.

وثانيها: إخلاء الذهن عن سائر الاعتبارات.

وثالثها: التأمل وحصر النفس وإعمال قواها.

وبالجملة فالعلم بوقوفه على أحوالنا ضروري.

السؤال الثاني: أنا وإن سلمنا أن العلم مطلقا يمكن دخوله تحت تكليفنا فلا نسلم أن العلم بالله تعالى على الخصوص يمكن دخوله تحت تكليفنا.

وبيانه من وجهين:

أحدهما أن التكليف بمعرفة الله تعالى لا يخلو إما أن يتوجه على العارف أو على غير العارف، ومحال أن يتوجه على العارف؛ لأن من كان عارفا فهو لا يحتاج إلى معرفة؛ لأن تحصيل الحاصل محال، ومحال أن يتوجه على غير العارف؛ لأن من لا يعرف الله تعالى لا يمكنه تحصيل المعرفة به.

وثانيهما أن العبد لو كان مكلفا بالمعرفة لكان لا يخلو إما أن يكون تكليفه بها لغرض أو لا لغرض، وباطل أن يكون لغير غرض؛ وإلا لكان عبثا قبيحا، وإن كان لغرض فذلك ليس بغرض دنيوي، إذ لا نفع فيه ولا دفع ضرر عاجل، وإن كان دينيا فهو إما لجلب الثواب أو لدفع ضرر العقاب، وذلك إنما يكون بعد العلم بالمثيت والمعاقب.

وجوابه: أما ما ذكر أولا فالتكليف بالمعرفة إنما يتوجه على غير العارف؛ لتحصل لنفسه المعرفة. قوله: من لا يعرف الله لا يمكنه تحصيل العلم به. قلنا: لا نسلم ذلك، بل من شرطه التمكين من العلم، وها هنا التمكين حاصل في الجملة، فإنه إذا جوز ونظر حصل له العلم على قرب، وكان التمكين كافيا في تحصيل المعرفة لكل مكلف.

وأما ما ذكره ثانيا فهو فاسد لوجهين:

أما أولا فلأنه لا يجب تحصيل كل شيء لأجل شيء آخر، وإلا لزم التسلسل، بل لا بد من الانتهاء إلى ما يكون تحصيله لذاته، فمن المحتمل أن يكون العلم بالأشياء مطلوبا لذاته من غير حاجة إلى غرض.

وأما ثانيا فلم لا يجوز أن يكون وجوب النظر لأجل دفع ضرر العقاب المجوز عند تقدير ترك النظر.

السؤال الثالث: هب أنا سلمنا أن معرفة الله تعالى ممكنة، وأنها داخلة تحت قدرنا فلا نسلم أنها واجبة.

وبيانه من وجوه ثلاثة:

أما أولا فإن الأعرابي الجلف ربما وصل إلى حضرة رسول الله صلى الله عليه وآله فنطق بكلمتي الشهادة وحكم الرسول عليه الصلاة والسلام بإسلامه. ونحن نعلم ضرورة أن معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه وما يستحيل وما يجب له ومعرفة شرائط المعجز ما كانت حاصلة لذلك الأعرابي الذي حكم الرسول بإسلامه، بل لو حاولنا تفهيمه صور هذه المسائل ما تصورها قط، وهذا يدل على أن المعرفة غير واجبة وإنما الواجب هو الإقرار والاعتقاد فقط.

وأما ثانيا: فلإنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله ولا عن الصحابة والتابعين وجميع السلف الخوض في الأدلة على حدوث العالم وإثبات الصانع وبيان كونه عالما بكل المعلومات ودلالة المعجزات على صدق الأنبياء مع أن إيمانهم كان أتم من إيمان غيرهم، وهذا يدل على أنها غير واجبة.

وأما ثالثا فهو أنه عليه الصلاة والسلام شدد النكير على من خاض في هذه والأمور، حتى روي أنه خرج يوما إلى أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر، فغضب حتى احمرت وجنتاه، وقال: «إنما هلك من كان قبلكم في خوضهم في هذا، عزمت عليكم ألا تخوضوا فيه»[1].

1 - أخرجه الترمذي (باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر) حديث رقم ٢١٣٤، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها. المتقي: كنز العمال ١/ ١٩٢، حديث رقم ٩٦٨.

وقال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بدين العجائز»[1].

فأما إنكار الصحابة والتابعين على من خاض في المسائل الكلامية فأظهر من أن يحتاج فيه إلى الإطناب والشرح، وكل ذلك يفيد أن معرفة الله عز وجل غير واجبة، وإنما ما أمرنا إلا بالإقرار والاعتقاد.

والجواب أنه لا نزاع بين الأمة في أنه لا بد من الإقرار والاعتقاد، فنقول: إما أن يكون الواجب هو الإقرار والاعتقاد بالدين سواء كان حقا أو باطلا، أو الواجب هو الإقرار والاعتقاد بالدين الحق، والأول باطل بإجماع الأمة؛ فإن المعلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة أنه ما كان يأمر بالإقرار بدينه والاعتقاد له إلا أن يكون هذا الدين حقا، وأما الثاني ففيه تسليم المطلوب؛ لأنا ما لم نعرف صحة هذا الدين لا نعرف وجوب الإقرار به ولا وجوب الاعتقاد بصحته، فثبت أنه لا بد من تحصيل المعرفة.

وأما ما ذكره أولا من أن من تكلم بكلمتي الشهادة في عصر النبي حَكَمَ بصحة إسلامه[2]، قلنا: لما ثبت بالأدلة القاطعة أنه لا بد أن يكون المكلف مميزا بين الدين الحق والدين الباطل، فلما حكم النبي صلى الله عليه بصحة إسلام أولئك عرفنا أن النبي قد علم من ذلك الشخص كونه عالما بأوائل الأدلة في هذه المسائل، وكان هذا القدر كافيا في

---

1 - ذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة ١/ ٥٠٥، حديث رقم ٩٤، ونصه: "إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين البادية والنساء". ثم أتبعه بقوله: رواه ابن حبان عن ابن عمر مرفوعا، وقال ابن الجوزي: لا يصح. محمد بن الحارث الحارثي ليس بشيء، وشيخه كذلك، حدث عن أبيه بنسخة موضوعة، وإنما يعرف من هذا قول عمر بن عبد العزيز. قال الصغاني: موضوع. وقال في المقاصد: لا أصل له بهذا اللفظ، وروي بلفظ: "عليكم بدين العجائز". قال ابن طاهر: لم نقف له على أصل. السلسلة الضعيفة ١/ ١٣٠، حديث رقم ٥٣، الألباني: لا أصل له.

2 - في الأصل: " بإسلامه ". وكلمة " بصحة " كتبت أعلى السطر.

حصول اليقين، ولا يلزم من عدم اقتدارهم على التعبير عنها ألا يكونوا عالمين بها؛ فإن العامي إذا رأى الرعد والبرق فقال: سبحان الله. علمنا أنه إنما قال ذلك لما تقرر في عقله أن هذه الحوادث لما حصلت بعد أن لم تكن حاصلة من قبل أسند ذلك لا محالة إلى فاعل مختار، فهذا المعنى إذا كان متقررا في عقله كان عالما بالله، ولا يضره بعد ذلك عدم الاقتدار على تعبيره وشرحه.

وأما ما ذكره ثانيا هو أنه لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين خوضهم في هذه الأدلة، قلنا: لا نسلم هذا، بل نقول: جملة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع والمعاد والنبوة مذكورة في القرآن، والرسول والصحابة كانوا عالمين بها على حقائقها، نعم الخصوم في زمانهم كانوا قليلين، فلا جرم استغنوا عن البسط في تقرير هذه الأدلة، أما في زماننا فلما كثرت الشكوك والشبه فلا جرم احتجنا إلى مزيد الكشف والشرح.

وأما ما ذكره ثالثا وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام وجميع الصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة، قلنا: هذا فاسد. وكيف يقال: إنهم منكرون للخوض في هذه الأدلة وأكثر القرآن مشتمل على ذكرها وشرحها ؟ ولنذكر منها آية واحدة ليقاس بها الباقي وهي قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ)[1] إلى آخر السورة، فالله تعالى حكى في هذه الآية إنكار المنكرين للإعادة وكرر وجه شبههم وأجاب عن كل واحدة منها بجواب يخصه وهي ثلاث:

---

1 - سورة يس: آية ٧٧.

الشبهة الأولى قولهم: إن العظام التي صارت رميمة كيف يمكن أن تصير حية؟ وهو المراد بقوله تعالى: (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ)[1]. ثم لما حكى شبهتهم أجاب عنها بقوله: (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)[2]. وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين من أن الإعادة مثل الإيجاد، وحكم الشيء حكم مثله، فلما كان قادرا على الإيجاد كان قادرا على الإعادة.

الشبهة الثانية لنفاة الحشر، وهي أن العظام والأبدان إذا صارت رميمة اختلطت الأجزاء بعضها ببعض، فحينئذ لا يمكن تمييز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر. وأجاب عنها بقوله: (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ). ومعناه أن الله تعالى لما كان عالما بكل المعلومات أمكنه تميز أجزاء كل بدن لكل حيوان عن أجزاء بدن الحيوان الآخر، وإن ذلك إنما يتعذر على من لم يكن عالما بكل المعلومات.

الشبهة الثالثة لمنكري المعاد، وهي مشهورة وهي أن القول بالقيامة على ما جاء به الأنبياء ونطقت به الشريعة محال؛ لأن ذلك يتضمن إعدام هذا العالم الذي نحن فيه وإيجاد عالم آخر، وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتبهم. وأجاب الله سبحانه عن هذه الشبهة بأن يتسلم من المنكر كونه خالقا لهذه السماوات والأرض، ومتى سلم الخصم ذلك لزمه كونه سبحانه قادرا على إعدامها؛ لأن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الأوقات، ويلزمه أيضا تسليم كونه قادرا على إيجاد عالم آخر؛ لأن القادر على الشيء قادر على مثله لا محالة، فظهر بما أشرنا إليه أنه سبحانه جمع في هذه الآيات بين الدليل على إثبات المعاد وبين إيراد شبههم ثم سرد الجواب عليه على أبلغ شيء وأحسنه.

---

1 - سورة يس: آية ٧٨.

2 - سورة يس: آية ٧٩.

فأما الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على منكريها فأكثر من أن تحصى، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال: إن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة ولا يقال أيضا: إنهم كانوا منكرين للجدل؛ لأن الله تعالى أمر نبيه بالجدل في قوله:(وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[1]. وإذا ثبت ذلك تقرر أن النهي الوارد عن الخوض في الكلام في المعقولات ما كان مطلقا، وإنما ورد عن تكبير الشبهات وإيراد الضلالات، وهذا ما لا نزاع فيه.

السؤال الرابع إذا سلمنا لكم أن معرفة الله تعالى واجبة فلم قلتم: إنه لا طريق إلى معرفته إلا بالنظر، فما دليلكم على ذلك، وهلا جاز أن يكون الطريق إلى معرفته أحد أمرين إما بالتصفية للنفس من العلائق الجسدانية والهيئات البدنية، فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصل لها عقائد يقينية كما هو مذهب الصوفية وأهل الرياضة، وإما أن يكون خبر شخص وهو المعلم الصادق كما هو مذهب التعليمية، وإذا كان كذلك فالتصفية والتعليم وإن لم يتعينا طريقا إلى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن يكونا من[2] جملة الطرق الموصلة إلى معرفة الله تعالى، وإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحصر في النظر.

وأما الجواب فإنا قد بينا أن طريق تحصيل العلم بالأشياء لا يكون إلا بالحس أو الخبر أو البديهة أو النظر، ولما بطل أن يكون الحس والبديهة والخبر طريقا إلى معرفة الله تعالى تعين النظر، قوله: لم لا يجوز أن تكون التصفية والتعليم طريقا إلى اكتساب المعارف ؟ قلنا: أما التصفية فالعقائد الحاصلة عندها إما أن تكون من فعل الله تعالى أو من فعلنا، فإن كانت من فعل الله تعالى فهي ضرورية، وقد قدمنا أن معرفة الله تعالى ليست ضرورية، وإن كانت من فعلنا فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها أم لا، فإن

---

1 - سورة النحل: آية ١٢٥.

2 - في الأصل: في من.

كانت لازمة لها ومترتبة في الحصول عليها فهي نظرية، إذ لا معنى للعلم النظري إلا ذاك، وإن لم تكن تلك العقائد لازمة للعلوم النظرية فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ولا عبرة بها، فإن أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب التصفية والرياضة[1] من الملاحدة والدهرية واليهود والنصارى، وأما التعليم فهو باطل لوجهين:

أما أولا فلا بد لهم من معرفة صدق هذا المعلم حتى يجب اتباعه، فإن عرفوه ضرورة فهذا مكابرة، وإن عرفوه بالنظر رجعوا إلى النظر، وإن عرفوه بمعلم آخر لزم التسلسل.

وأما ثانيا فإذا كان لا بد من معلم فبم يقع التمييز بين المعلم المحق من المعلم المبطل، فإن افتقر إلى معلم فمعلمه أيضا يفتقر إلى معلم إلى غير غاية وهو محال، فإن قالوا: هذا معارض بالنظر، فثمة يقع التمييز بين صحيحه وفاسده قلنا: الفرق بينهما أن النظريات تنتهي إلى الضروريات الغنية عن تعريف صحتها، فأما المعلمون فيمتنع انتهاؤهم إلى معلم يعرف صدقه بالضرورة، فإن الأقوال يمتنع ترجيح بعضها على بعض إلا بحجة تنضم إليها وتؤيدها، وذلك هو المعجز.

وأما كونه أول الواجبات فلسنا نريد بذلك أنه أول الواجبات بكل الاعتبار حتى لا يجب واجب معه، وإنما نريد بكونه أول الواجبات باعتبار أنه أول الأفعال المقصودة التي لا ينفك عنها مكلف على الإطلاق. قلنا: أول الأفعال. احترازا من التروك، كترك الظلم والكذب. وقلنا: المقصودة. احترازا من قصد النظر، وقلنا: على الإطلاق. احترازا عما ينفك عنه المكلف في حال كقضاء الدين وشكر نعمة الولدين.

---

1 - يقصد الرياضة الروحية بمعنى تهذيب النفس والسمو بالروح والتعالى على متطلبات البدن والانقطاع عن الخلق.

الباب الثاني في أن للأجسام محدثا وصانعا

القول في حدوث الأجسام وفيه مسلكان:

الأول أن الأجسام لم تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية وكل ما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو أبدا حادث، فالأجسام إذن حادثة.

بيان أن الأجسام لم تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية وهو يتم بإثبات الأكوان وحدوثها، وأن الجسم لم يخل منها، وأن لها بداية. فهذه أمور أربعة: الأول إثبات الأكوان، ونحن فيه بين أمرين: إما أن ندعي العلم الضروري بكونها زائدة على الجسم، وذلك لأن المفهوم ضرورة من المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز. وإما أن ندل عليه من وجوه:

أولها أن الجسم لم يكن متحركا ثم تحرك بعد ذلك، ونفس جسمه مدركة بالحس باقية، فما لم يتغير مخالف لما تغير.

وثانيها إن تصرفنا في الجسم بالنقل والتحويل من جهة إلى أخرى مع تعذر إيجاد الجسم منا يدل على تحصيل أمر مغاير للجسم، ولا نعني بالكون الإدراك.

وثالثها أنه لو لم يكن إلا نفس اختصاص المتحيز بالجهة من غير أمر آخر لكان نسبته إلى كل جهة على سواء، فيلزم حصول الجسم في كل جهة وهو محال.

الثاني حدوث الأكوان

ويدل عليه أمران:

أحدهما أن كل واحد منها يصح عليه العدم، وما صح عليه العدم استحال عليه القدم، وإنما قلنا: إن كل واحد منها يصح عليه العدم فلأن اختصاص كل متحيز بحيزه إما أن يكون واجبا أو جائزا، والأول باطل؛ لأنه لو كان واجبا لكان وجوبه لذاته، فكان يلزم حصول الأجسام معا في ذلك الحيز لتماثلها؛ لأن كل ما وجب لشيء وجب لمثله لا محالة، وهو محال. ويلزم ما كان منها في حيز ألا يكون في حيز آخر، ويلزم أن ما كان منها متحركا ألا يكون ساكنا؛ لأن الوجوب لا يتبدل، فبطل أن يكون واجبا، وإذا بطل وجوبه ثبت جوازه، وفي ذلك صحة العدم عليها؛ لأنا لا نعني بالجائز إلا ما حصل بعد أن لم يكن حاصلا.

وأما أن القديم يستحيل عليه العدم فلأن القديم إما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا، فالأول محال؛ لأن القديم إذا كان موجودا وحقيقته قابلة للعدم فلا بد من مرجح لوجوده على عدمه، وذلك المرجح إن كان قديما عادت الحاجة وتسلسل إلى غير غاية، وإن كان محدثا فهو محال؛ لأن القديم سابق عليه. وإن لم تكن حقيقته قابلة للعدم استحال عليه العدم، وهو المطلوب.

وثانيهما أن الأكوان لو لم تكن محدثة لكانت قديمة، وباطل أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت قديمة لم تقف حركة الجسم وحصوله في الحيز على أحوالنا ودواعينا، وإذا بطل قدمها ثبت حدوثها.

الثالث أن الجسم لم ينفك منها ويدل عليه أمران:

أحدهما أن الجسم متى كان موجودا فهو متحيز، ومتى كان متحيزا فهو حاصل في الحيز، ولا نعني بالكون الإدراك. وإنما قلنا: إنه متى كان موجودا فهو متحيز فلأن وجود الجوهر

هو عين حقيقته كما سيأتي فكيف يمكن فرض وجود الجوهر من غير تحيز، وإنما قلنا: إنه متى كان متحيزا فهو كائن؛ لأن معنى التحيز هو حصوله في الحيز، وهو الكون بعينه.

وثانيهما: إن فرض وجود المتحيز وهو غير شاغل للحيز عود على أصل حقيقة التحيز بالنفس، إذ شغل الحيز أصل في معقولية المتحيز، ففرضها من دونه محال.

الرابع: أن لها بداية ويدل على ذلك وجوه:

أولها: أن كل واحد من الحوادث يسبقه عدم لا أول له. فإذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموع العدمات السابقة عليها حاصلا في الأزل، فلو وجد شيء من الحوادث في الأزل مع هذا الفرض لزم أن يكون وجود الشيء حاصلا مع عدمه، وهو محال. فثبت أنه ليس شيء من الحوادث موجودا في الأزل، فإذن لكل الحوادث أول وبداية.

وثانيها: إنه إما أن يوجد منها شيء في الأزل أم لا، والأول محال؛ لأنه إن كان قبله غيره بطل كونه أزليا. وإن لم يكن قبله غيره فهو أولها، وإن لم يوجد منها شيء في الأزل كان لها أول وهو المطلوب.

وثالثها أن كل الحوادث لا شك في حاجتها إلى المؤثر، وذلك المؤثر يستحيل أن يكون موجبا لبطلان أن يؤثر في حصول الأكوان أمر موجب[1] بل المؤثر فيها مختار، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فيجب أن يكون مسبوقا بالعدم، فإذن يجب أن تكون جملة الحوادث مسبوقة بالعدم.

ورابعها: أنا إذا أخذنا الحوادث الماضية من زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية من زماننا هذا جملة أخرى ثم أطبقنا في الوهم بين النهايتين فلا يخلو إما أن يظهر التفاوت من

---

1 - في الأصل: أمرا موجبا.

الجانب الآخر أو لا يظهر، فإن لم يظهر فهو محال؛ لاستحالة أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وإن ظهر التفاوت كانت الجملة الناقصة متناهية، والزائدة زادت عليها بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا، والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي كان متناهيا، فإذن الحوادث لها بداية. وأما إن كل ما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو أبدا حادث فهو ضروري في الجملة؛ لأنه إما معه أو بعده، فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وثبت أن لها بداية، فيلزم أن يكون الجسم أول، وهو المطلوب.

وتمام تقرير هذه القاعدة بإيراد الأسئلة عليها والانفصال عنها وهي نوعان:

الأول ما يتعلق بنظم الدليل وهو أمور ثلاثة:

أولها هو أن دليلكم هذا مركب من مقدمتين: أحدهما أن الأجسام لم تنفك عن مقارنة حوادث. والثانية: أن ما لا ينفك عن مقارنة حوادث فهو حادث. وهذه المقدمة الثانية هي إعادة الأولى مع ضم دعوى إليها وهي الحدوث، والشيء لا يكون دليلا على نفسه.

وثانيها أن النتيجة وهي العلم بحدوث الأجسام إما أن يكون حاصلا عن إحدى المقدمتين أو عن مجموعهما، والأول باطل؛ لأن إنتاجهما مشروط بالتلازم، ومع الانفراد لا يحصل التلازم. والثاني أيضا باطل؛ لأن عند الانضمام لم يتحدد أمر آخر، فإذا بطل إنتاجهما مع الانفراد بطل أيضا مع الانضمام.

وثالثها أن دلالة الحدوث على الجسم إما أن يكون هو قولكم: إنها لم تخل من حوادث فقط أو أنها لم تخل من حوادث لها بداية. فإن كان الأول لم يحصل المطلوب؛ لأنها إذا لم تكن لها بداية لم يتحقق حدوث الجسم، وإن كان الثاني كانت المقدمة الأولى هي نفس المطلوب، والثانية مكررة ليس لها فائدة.

والجواب: أما ما ذكره أولا من أن المقدمة الثانية إعادة الأولى، قلنا: لا نسلم، وبيانه أن المطلوب هاهنا ثبوت الحدوث للعالم، ومن الجائز أن يكون للشيء صفات بعضها بينة الثبوت له وبعضها غير بينة الثبوت له، وهذا الذي لا يكون بين الثبوت للشيء يكون بين الثبوت لما هو بين الثبوت له، ولا جرم أنا نكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم؛ لأن كل مطلوب لا بد فيه من موصوف وصفة، والمطلوب هو حصول تلك الصفة لذلك الموصوف، فإذا كان ذلك الحصول مجهولا فلا بد من ثالث ينتسبان إليه انتسابا معلوما لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة الشيئين المعلومين معلومة، فالصفة هي الحدوث والموصوف هو الجسم والحدوث مجهول الثبوت للجسم وهو معلوم الثبوت للعرض، والعرض معلوم الثبوت للجسم، فتصير النسبة المجهولة وهي حدوث الجسم معلومة بواسطة الشيئين المعلومين اللتين هما حدوث العرض وملازمة الجسم.

وأما ما ذكره ثانيا: من أن العلم بحدوث العالم إما أن يكون حاصلا عن أحدهما أو مجموعهما. قلنا: الحق أن حصوله عن الكبرى بشرط الثانية قوله: إذا لم يكن كل واحد منهما مؤثرا عند الانفراد فالمجموع لا يكون مؤثرا. قلنا: لا شك أن المقدمتين عند الاجتماع يثبت لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عقل لهما حصول وصف الاجتماع وإن كان ممتنعا حصوله لأحدهما فليعقل ذلك أيضا في تأثيرهما في النتيجة.

وأما ما ذكره ثالثا من أن دلالة الحدوث إما أن يكون هو قولنا لم تخل من حوادث فقط أو قولنا أنها لم تخل من حوادث لها بداية، قلنا: الحق هو الثاني، قوله هو نفس المطلوب قلنا: إن ضرورة التلازم تدعو إلى مثل هذا التقرير؛ لأنه لا بد من ذكر وسط يتفقان فيه حتى يستقيم النظم ويتحقق حصول المطلوب.

النوع الثاني: ما يتعلق بأمور خارجة وهي خمس:

الأولى العالم، لو كان محدثا لكان له محدث، فما لأجله يكون ذلك المحدث محدثا، إما أن يكون حاصلا بتمامه في الأزل أو لا يكون، فإن لم يكن حاصلا لم يحصل الأمر، وإن افتقر إلى أمر محدث فالكلام فيه كالكلام في العالم، فيتسلسل إلى غير غاية وهو محال. وإن كان حاصلا فمن المعلوم بالضرورة أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها يتم تأثيره فإنه يستحيل أن يتخلف الأثر عنه، فإذن يستحيل تخلف العالم عن البارئ تعالى، فيجب حصول العالم في الأزل، وهو المطلوب.

والكلام على هذه الشبهة هو أن مطلوبكم منها لا يخلو حاله إما أن يكون القول بوجوب قدم العالم أو تقولون باستحالة قدمه، لكن تقولون لم تخصص في أوقات ما لا يزال بوقت دون وقت مع أنه بالإضافة إليها على سواء، فإن كان الأول فهو فاسد كما مر في مسألة الحدوث، فإن الحدوث مسبوق بالعدم، وما كان مسبوقا بالعدم استحال وجوده في الأوقات الأزلية؛ لأن الأزل ينافي الحدوث، وإن كان الثاني فالجواب عنه يكون واقعا من جهة التحقيق ومن جهة المعارضة.

أما التحقيق فمن وجهين:

أحدهما جواب أصحاب أبي هاشم، وهو أن القادر لا يتوقف ترجيحه لأحد المثلين على الآخر على مرجح. وبيانه أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان متساويتان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لغير مرجح، وكذلك الجائع إذا خير بين رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجح أصلا، فثبت أن القادر لا يفتقر في تخصيصه بإيجاد مقدوره في وقت دون وقت على مرجح، فإذا ثبت ذلك فالقديم تعالى لا يحتاج في تخصيصه بإيجاد العالم في وقت دون وقت إلى مخصص ومرجح.

الجواب الثاني: أنا إن سلمنا أنه لا بد من مرجح فذلك المرجح يحتمل وجوها ثلاثة:

أولها جواب بعض الأشعرية وهو أن علم الله تعالى يتعلق بجميع الأشياء، فإذا كان علمه تعالى متعلقا بإيجاد العالم في هذا الوقت دون غيره وجب وجوده فيه؛ لأن خلاف معلومه محال، وإذا كان كذلك كان هو تعالى عالما بأن أي الأشياء يقع وأيها لا يقع، فوقوع ما علم الله تعالى أنه لا يوجد محال، وعدم وقوع ما علم الله أنه يوجد محال.

وثانيها: جواب الخوارزمي وهو أن الله تعالى إنما رجح إيجاد العالم على ترك إيجاده لأن الإيجاد إحسان، والإحسان أفضل من تركه، وأما تخصيصه بإيجاد العالم بالوقت المعين فمن المحتمل أن يكون إيجاده العالم في ذلك الوقت متضمنا نوع مصلحة عائدة إلى المكلف لو أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة. وبهذا التقدير يكون إيجاد العالم في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غيره، فلما دل الدليل على حدوث العالم ودل الدليل على اختصاص حدوثه بالوقت المعين دون ما عداه علمنا أنه لمكان اختصاص ذلك الوقت مخصص ومرجح لا يوجد في غيره وهو المصلحة، وإن كنا لا نطلع على تفاصيل تلك المصلحة.

وثالثها جواب أبي القاسم[1]، وهو أن حدوث العالم قبل أن يحدثه الله تعالى فيه كان محالا، ولهذا لم يحدثه الله تعالى إلا فيه.

وأما المعارضة فبأمرين:

أما أولا: فهب أنا سلمنا أن العالم قديم الذات بزعمكم، لكن لا شك في حدوث الأعراض الحاصلة في عالمنا هذا كحركة الريح وحركة الشمس، فاختصاص حدوث واحد

---

1 - هو أبو القاسم الكعبي.

منها بوقته المعين الذي حدث فيه دون الوقت الآخر لا بد له من مخصص، فما أجابوا به فهو بعينه جوابنا في العالم.

وأما ثانيا: فاختصاص حركة الفلك بحد معين من البطء والسرعة دون ما هو أزيد أو أنقص منه يكون ترجيحا على ما يساويه من غير مرجح.

الشبهة الثانية: لو كان العالم محدثا لكان البارئ تعالى سابقا على حدوثه بمدة غير متناهية، فيكون حدوث العالم موقوفا على انقضاء تلك المدة غير المتناهية، وما يتوقف حصوله على انقضاء ما لا نهاية له استحال حصوله، فكان يجب استحالة حصول العالم، فلما حصل علمنا أنه لا يمكن أن يكون البارئ سابقا عليه بمدة غير متناهية فإذن إما أن يكون سابقا عليه بمدة متناهية فيلزم حدوث البارئ، وهو محال، وإما أن لا يكون سابقا عليه فيلزم قدمه.

والجواب من وجهين:

أحدهما أنا وإن قلنا: إن البارئ تعالى سابق على حدوث العالم بمدة غير متناهية. فإن مرادنا بذلك أن يكون على سبيل الفرض والاعتبار دون التحقق والثبوت، والمحال الذي ذكرتم إنما يلزم إذا كانت أمورا ثابتة وجودية، فأما إذا كانت فرضية فلا.

وثانيهما: أنكم لما أثبتم قدم العالم فقد وقفتم حدوث الحوادث اليومية على انقضاء حوادث غير متناهية، فما أجبتم فيها فهو جوابنا في كل العالم.

الشبهة الثالثة: لو كان العالم محدثا لاستحال من البارئ تعالى أن يقصد إلى إيجاده وإحداثه إلا إذا كان عالما بأنه معدوم؛ لأنه لو لم يكن قد تقدم علمه بعدمه لاستحال منه

القصد إلى إيجاده، ثم إذا وجد فلا بد وأن يصير عالما بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغير في علم الله تعالى وهو محال.

والجواب من وجهين:

أحدهما أن من العلماء من ذهب إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد، فمن ذهب إلى هذا فقد سقط عنه الإشكال، ومن سلم أنه لا بد من تجدد علم آخر وهو أبو الحسين فإنه يقول بأن ذلك التعلق الأزلي باق، ولكنه تجدد تعلق آخر بوجوده. فإن عنيتم بالتغير هذا فليس فيه محال.

وثانيهما هب أنا سلمنا لكم أن الأجسام قديمة فلا شك في حدوث الأعراض، فكل ما تقولونه في حدوث الأعراض فهو قولنا في حدوث الأجسام.

الشبهة الرابعة: قولهم وجود العالم إما أن يكون صحيحا أو لا، فإن كان محالا لم يصح وجوده أصلا، وإن كان صحيحا فإما أن تقولوا إن لصحة وجود العالم بداية أو تقولوا ليس لها بداية، فإن قلتم إن لها بداية فهو باطل؛ لأن معنى أن لها بداية هو أن العالم ممكن الوجود فيما لا يزال لذاته وقبل أن كان ممكن الوجود لذاته كان ممتنع الوجود لذاته، فإذا جوزتم ذلك جاز ذلك في جميع المعلومات الممتنعات، فحينئذ لا نأمن أن يصير اجتماع الضدين ممكنا لذاته بعد أن كان ممتنعا لذاته، وكذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع؛ لأنه إذا جاز أن يقال إن ذلك الإمكان كان ممتنعا لنفسه ثم انقلب واجبا لعينه جاز في وجود العالم كذلك، حتى يقال: إنه كان قبل حدوثه ممتنعا لعينه ثم انقلب واجبا لعينه، وعلى هذه التقدير يجب استغناؤه عن الصانع، فإن قلتم إنه لا بداية لها فقد سلمتم أن العالم يمكن أن يكون أزليا. ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بالحدوث.

والجواب قوله: إما أن يكون لها بداية أو لا يكون لها بداية. قلنا: فإن لها بداية. قوله: يلزم انقلاب الممتنع لذاته واجبا لذاته. قلنا: ليس استحالة وجود العالم في الأزل لذاته حتى يقال إن الممتنع لذاته قد انقلب واجبا، وإنما استحالته إما لامتناع وجود شرطه أو لأجل وجود مانع عن وجوده فيما لا يزال قد وجد شرطه وزال ذلك المانع، وأيضا فقولنا في صحة حدوث كل العالم كقولكم في صحة حدوث الحادث المعين مع كونه مسبوقا بالعدم.

الشبهة الخامسة الإيجاد للعالم إحسان، والإحسان أفضل من تركه، فلو كان العالم محدثا لكان البارئ تاركا للإحسان الذي هو أفضل الأمور مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، والنقص على الله تعالى محال.

والجواب إن فعل العالم وإن كان إحسانا فالإحسان مشروط بالإمكان، فإذا كان وجود العالم في الأزل محالا لم يكن إيجاده إحسانا، وأيضا فداعي الإحسان شرط في إيجاده، وعلمه باستحالة إيجاده في الأزل يصرفه عن إيجاده في الأزل.

واعلم أنا بينا هذه الطريقة على استحالة خلق الجسم عن الكائنيات الحادثة، وقررها أصحاب الأحوال[1] وهم أصحاب أبي هاشم على استحالة خلق الأجسام عن معان هي علل لهذه الكائنيات، وهي عسيرة صعبة وفيها مزيد إشكالات، وهي مبنية على بطلان كون الكائنية بالفاعل، ولا سبيل إليه بحجة قوية، وفيما ذكرناه مقنع وكفاية.

---

1 - تنسب نظرية الأحوال إلى أبي هاشم الجبائي وتقول: إن العالِم له حال يفارق به من ليس بعالِم، وللقادر حال به يفارق حال العالِم، والحال ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة، وإن العالِم يُعْلَمُ على حالةٍ ولا يُعْلَمُ حالُ العالِمِ ولا حالُ القادرِ، ولا يمكن الفرق بين حال العالم وبين حال القادر إذ لا يُعْلَمُ حالُ واحدٍ منهما، ومن لا يعلم من نفسه ما يقول كيف يقدر أن يعلمه غيره. وقد اقتدى في ذلك القول بالباطنية حيث قالوا: إن الصانع لا معدوم ولا موجود، وما من ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود إذ لا واسطة بين العدم والوجود ولو ثبت. الإسفرايني: التبصير في الدين ١/ ٨٧.

المسلك الثاني: الجسم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما؛ لأنه لو كان قديما لوجب سبقه على هذه الحوادث سبقا لا أول له، وقد دللنا على وجوب مقارنته لها، فإذا بطل أن يكون قديما وجب حدوثه، فثبت بما قدمنا حدوث الأجسام، وهو المطلوب ولله الحمد.

القول في إثبات الصانع

اعلم أن المثبتين للصانع بواسطة حدوث العالم فريقان:

أحدهما من يزعم أن دلالة الحادث على المحدث ضرورية وهو أبو الحسين وأصحابه.

والثاني من يزعم أنها نظرية ثم هم قسمان: الأول الذين يستدلون بالإمكان وهي طريقة الخوارزمي، والثاني الذين يعتمدون طريقة القياس بأن يثبتوا كون العبد موجدا لأفعاله أولا ثم يثبتون أن حاجة أفعاله إليه لكونها حادثة، ثم إذا ثبت لهم حدوث الأجسام لزم أن تكون محتاجة إلى الفاعل، وهذه هي طريقة أصحاب أبى هاشم، والمعتمد في إثبات المؤثر هو [أن العالم مُحْدَثٌ وكل مُحْدَثٍ فله مُحْدِثٌ، فالعالم له محدِث].

بيان أن العالم محدَث بما مر، وبيان أن كل محدَث فله محدِث أن كل محدث فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى مؤثر. بيان أن كل محدث فهو ممكن الوجود أن المحدث إما أن لا تكون حقيقته قابلة للعدم أو تكون قابلة له، فإن لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قط، فكانت موجودة أبدا، وكان واجب الوجود، وإن كانت حقيقته قابلة للعدم فهي أيضا قابلة للوجود، فكانت ممكنة الوجود؛ لأنا لا نعني بالممكن إلا ذاك.

بيان أن كل ممكن فهو محتاج إلى مؤثر أما احتياجه إلى مؤثر فلأنه لما كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود فلولا أمر من الأمور وإلا لم يكن ترجح أحد الطرفين أولى من الآخر، والعلم بذلك ضروري، فثبت احتياجه إلى قادر مؤثر وهو المطلوب.

فأما بطلان الموجب فنقرره في الباب الثالث عند الكلام في إبطال الوسائط.

وتمام تقرير هذه القاعدة بذكر ما يرد عليها من أسئلة والانفصال عنها.

وهو أنكم إذا قلتم بأن الممكن بالضرورة محتاج إلى سبب قائم في هذا المقام بين أمرين إما أن تدعوا الضرورة فيه أو النظر، ودعوى الضرورة باطلة لوجهين:

أحدهما أنا إذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وعرضنا قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية.

وثانيهما أن أكثر العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان ضروريا لاستحال من العقلاء دفعه.

وبيان أن العقلاء جوزوا ذلك بصورتين:

الأولى منهما أن القائلين بحدوث العالم وهم المسلمون يقولون: إن الله تعالى فعل العالم في وقت معين دون سائر الأوقات لا لأمر يختص به ذلك الوقت، فقد حكموا باختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم دون ما قبله وما بعده بلا سبب.

الثانية أن أصحاب أبي هاشم زعموا أن القادر مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضده قد يفعل أحدهما دون الآخر لا لمرجح، وإن ادعيتم النظر والاستدلال فهو فاسد بصورة

واحدة، وهو أن الهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه لا بد وأن يختار سلوك أحدهما دون الآخر لا لمرجح، فكيف توجبون حاجة الممكن إلى سبب.

والجواب على وجهين:

الأول منهما مجمل وهو دليلنا على أن الممكن محتاج إلى المؤثر مبني على مقدمتين بديهيتين: أحدهما أن العالم ممكن. والثانية: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. وهاتان المقدمتان لا يشك فيهما عاقل.

وما ذكرتموه من الشكوك مما لا يستحق جوابا؛ لأنه يجري مجرى شبه أصحاب السفسطة في الأمور الضرورية، فكما أن تلك الشبهة لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية ولا تزيل عنا الجزم بالمشاهدات والبديهيات فكذلك ما ذكرتموه هاهنا، وهذا بمجرده جواب قاطع.

الوجه الثاني مفصل وهو أنا نجيب عن الشكوك التي ذكروها على التفصيل فنقول: قوله هل تدعون الضرورة أو النظر ؟ قلنا: بل ندعي الضرورة، فإنا إذا فرضنا إنسانا سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم نعرض على عقله أن كفتي الميزان هل يمكن أن يترجح أحدهما على الأخرى لا لسبب أصلا فإن صريح عقله يشهد بإنكار ذلك، وهكذا إذا دخل برية لم يجد فيها عمارة أصلا ثم دخلها مرة أخرى فرأى فيها عمارة رفيعة وقصرا مشيدا فإنه يضطر إلى العلم بوجود بان وصانع، وهكذا إذا أحس بصوت أو حركة اضطر إلى العلم بوجود مصوت أو محرك، بل نعلم أن الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك فإنهم إذا وجدوا شيئا موضوعا في موضع خال حملتهم طبائعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع، فدلنا ذلك على أن هذا من جملة العلوم الضرورية. قوله: إنا إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين وعرضنا أيضا أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدنا الأول أظهر. قلنا: هذا ممنوع، بل هما سيان في الجلاء والظهور، وأيضا

فبتقدير التسليم لا يلزم من كونه أجلى منه ألا يكون هو جليا، وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء، كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية، فكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية. قوله: إن جمعا من العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به. قلنا: إنهم لم يلتزموا ذلك، بل غاية الأمر أن ذلك صار لازما لهم على مذاهبهم، ولكن ليس كل ما صار لازما يجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب، والإشكال إنما يجيء من التزام ما يناقض القضايا الضرورية لا من لزومه، ولهذا فإنهم متى ألزموا وقوع الممكن لا عن سبب يحتالون في دفع ذلك عنهم ولا يعترفون بالتزامه، ويجيبون عنه سواء كانت أجوبتهم ضعيفة أو قوية، وذلك يدل على أن العلم به ضروري.

فأما العذر عن الصورة الأولى وهي أن العالم يخصص حدوثه بوقت دون غيره فقد أجبنا عنه فيما سلف، وأما العذر في الصورة الثانية لأصحاب أبي هاشم فإنهم ما أوجبوا وقوع الممكن لا عن سبب، بل قالوا: إن أصل القادرية مؤثرة في صحة الفعل وضده، ومع ذلك فلا يمتنع أن تكون القادرية هي التي أثرت في وقوع أحد الضدين دون الآخر فقد أوجبوا أصل المرجح وهو القادر، وقالوا: إنها كافية في حصول أحد الضدين دون الآخر من غير حاجة إلى أمر آخر. قوله: وإن ادعيتم النظر فهو فاسد بالهارب من السبع، فإنه يختار أحد الطريقين لا لمرجح. قلنا: منهم من منع ذلك وقال: لا بل لا بد من مرجح، وإن لم يشعر به من نفسه. ومنهم من سلم أنه لا يفتقر إلى مرجح وادعى العلم الضروري بالفرق بين القادر وسائر الممكنات، وهم أصحاب أبي هاشم، فثبت بما ذكرنا حاجة كل الممكنات إلى الأسباب.

القول في أنه تعالى موجود وأنه لا أول لوجوده

أما أنه تعالى موجود فاعلم أن للناس في الموجود مذهبين:

الأول منهما قول من يقول: إن الموجود بكونه موجودا حال وإنه أمر زائد على ذاته، وإن الموجودات مشتركة في أمر معنوي وهو الوجود. وهذا هو قول أصحاب أبي هاشم، واحتجوا على ذلك بأمور خمسة:

أولها أن الموجودات قد اشتركت في نفس الوجود وتباينت في حقائقها فيجب أن يكون ما وقع فيه الاشتراك مغايرا لما وقع فيه التباين، وإلا كانت قد اشتركت في أمر واحد وتباينت فيه، وهو محال.

وثانيها أنا نعقل ماهية العرض والجوهر مع الشك في وجودهما، فما شككنا فيه يجب أن يكون مغايرا لما تيقناه، فإذن وجوده غير ماهيته.

وثالثها أنا ندرك بالبديهة التفرقة بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر موجود، فلو كان قوله موجودا نفس كونه جوهرا لتنزل أحد القولين منزلة الآخر.

ورابعها أن الوجود أمر واحد يجمع الواجب والممكن حتى يصح التقسيم فيه، فيقال: الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، فلو كان الوجود نفس الموجود لم يكن الوجود أمرا مشتركا، وحينئذ لا يصح التقسيم كما لا يصح أن يقال الحيوان ينقسم إلى إنسان وحجر؛ لأن مورد القسمة وأصلها لا بد أن يكون بحيث تجتمع فيه الأقسام.

وخامسها أن العدم شيء واحد، فيجب أن يكون ما يقابله على المناقضة وهو الوجود أن يكون شيئا واحدا، وذلك لا يتأتى إلا أن يكون الوجود أمرا واحدا[1] تشترك فيه الموجودات، فثبت بهذه الوجوه أن الوجود زائد على ماهيات الأجسام والأعراض.

---

1 - في الأصل: أمر واحد.

والمذهب الثاني إن الوجود هو نفس الموجود، وإن إطلاق لفظ الوجود على الموجودات بالاشتراك اللفظي، وحقائق أنفسها متغايرة، وهو المحكي عن أبي الحسين البصري.

واحتج بوجهين:

أحدهما أن الوجود لو كان زائدا على ماهية الموجود لكان لا يخلو إما أن يكون معدوما أو موجودا. والأول باطل؛ يقتضي أن يكون وجود الموجودات معدوما، وهو محال. والثاني باطل أيضا، يقتضي أن يكون للوجود وجود إلى غير غاية.

وثانيهما أن الوجود لو كان زائدا على ماهية الموجود لصح تعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة، أو تعقل كونها موجودة مع الذهول عن كونها متعينة، فلما بطل ذلك علمنا أن وجود الشيء نفس ماهيته، وهذا هو المختار.

فإذا عرفت ذلك فنقول: أما أصحاب أبي هاشم فلا يكفيهم في الدلالة على وجود الصانع إثباته فقط بل لا بد من دلالة أخرى على وجوده؛ لأن الموجود عندهم ما كانت له هذه الصفة؛ لأنه لا يمتنع أن يكون ثابتا، وإن لم تكن له هذه الصفة كالذوات الثابتة في العدم فإنها ثابتة وإن لم تكن موجودة، ولا بد من دلالة.

وقد استدلوا على وجوده تعالى بأدلة، وأقواها دلالة التعلق، وحاصلها أن للقديم تعالى تعلقا بمقدوره ومعلومه، والعدم يحيل التعلق، ويستشهدون على ذلك بالإرادة، فإنها عندهم متعلقة، والعدم يحيل تعلقها، وهذه الطريقة مع ما فيها من الصعوبة تؤدي إلى طريقة القياس وقد عرفت فيها.

وأما من ذهب إلى أن الوجود هو نفس الموجود فلا يحتاج إلى هذه المقدمات، فإذا قام الدليل على إثبات الصانع ثبت أنه موجود، إذ لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي، فثبت أنه تعالى موجود.

وأما أنه لا أول لوجوده فيدل عليه أنا نقول: المؤثر في وجود العالم لا يخلو إما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أم لا، فإن كانت قابلة للعدم وقد ثبت أنها موجودة كانت تلك الحقيقة غير ممتنعة الاتصاف بالوجود والعدم، وإذا كان كذلك امتنع ترجيح وجوده على عدمه إلا بمرجح، والكلام في ذلك المرجح كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود وهو المطلوب، وإما ألا ينتهي وهو محال؛ لأنه إما أن يستند الأول إلى الثاني ويستند الثاني إلى الأول وهذا هو الدور بعينه، وإما أن يستند كل واحد منهما إلى غيره إلى غير نهاية فهذا هو التسلسل، وكلاهما محال.

وإما أن لا تكون حقيقته قابلة للعدم كان دائم الوجود وكان أزليا أبديا وهو المقصود، فثبت بما ذكرنا انتهاء جميع الحوادث إلى موجود لا تقبل حقيقته العدم.

الباب الثالث في الرد على المخالفين وهم قسمان.

القسم الأول في الرد على الخارجين عن الإسلام كالفلاسفة والصابئة والطبائعية وعبدة الأصنام والثنوية والمجوس[1] والباطنية[2] والنصارى

ونرسم على كل فريق منهم فصلا.

---

1 - المجوس ملة أهل فارس قديما وفيها تعظيم الأنوار والنيران والمياه إلا أنهم يقرون بنبوة زرادشت ولهم شرائع يضيفونها إليه.

2 - الباطنية من فرق الشيعة وهم القائلون: إن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا. وهم يسوقون الإمامة في المستورين منهم ثم في الظاهرين القائمين من بعدهم.

الفصل الأول في الرد على الفلاسفة.

اعلم أن مقالتهم في كيفية صدور الأشياء عن المبدأ الأول هي زبدة أقاويلهم في الإلهيات، وخلاصتها وهي الغرض الأعظم بعد معرفة صفات الحق سبحانه عندهم، وهم لما طعنوا في كون القديم تعالى مؤثرا بالاختيار، واعتقدوه موجبا بالذات ثم منعوا أن تكون ذاته مركبة من وجه ما؛ لأن التركيب دلالة الكثرة، والكثرة دلالة الإمكان. ثم قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه إلا واحد وهو عقل، ثم الصادر الأول عنه له إمكان من جهة ذاته ووجوب من جهة غيره، فإذا انضم ما له من ذاته إلى ما له من غيره حصل هناك كثرة تصلح أن تكون مبدأ لصدور الكثرة عن الصادر الأول، ثم الذي له من ذاته إمكان والذي له من جهة غيره وجوب، وأشرف الجهات يجب أن تكون مبدأ لأشرف المعلومات، فلا جرم جعلنا وجود العقل الأول علة لوجود عقل ثان، وجعلنا إمكانه علة لوجود الفلك الأقصى، ثم حصل من العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج، ومن العقل الثالث عقل رابع وفلك زحل، ومن العقل الرابع عقل خامس وفلك المشترى، ومن العقل الخامس عقل سادس وفلك المريخ، ومن العقل السادس عقل سابع وفلك الشمس، ومن العقل السابع عقل ثامن وفلك الزهرة، ومن العقل الثامن عقل تاسع وفلك عطارد، ومن العقل التاسع عقل عاشر وفلك القمر، وعند ذلك قد استوفت السماويات وجودها، وحصلت الموجودات الشريفة في انتهاء عددها سوَّى البارئ تعالى تسعة عشر، عشرة عقول وتسعة أفلاك، فهذه زبدة أقاويلهم في كيفية صدور الأشياء عن البارئ تعالى، فإذن أكثر ما يعتمدون في تقرير مذاهبهم هذان الاعتلالان[1].

أحدهما أنه تعالى موجب بالذات. والثاني أنه تعالى لا يصدر عنه إلا واحد.

---

1 - في الأصل: الاعتلال.

فلنقصر في الرد عليهم فيهما ونذكر ما يرد عليهم من الإلزامات

فنقول: أما الاختيار فضروري عند العقلاء، ويجدون فرقا بين حركة اليد ونزول الحجر، وأيضا فالقادر يعلم من حاله بالضرورة في سلوك طريقين مؤديين إلى الغرض: أنه يتخير ويؤثر سلوك أحدهما على الآخر بخلاف الموجب، فيستحيل خلافه كالمرمى من شاهق.

وبالجملة فلا ينكر الاختيار إلا معاند، فلو كان تعالى موجبا بالذات للزم من قدمه قدم العالم؛ لأن المعلول مع علته، وأيضا فكان يلزم حصول الحوادث دفعة واحدة، وهو محال.

وستأتي بقية الكلام في الاختيار عند الكلام في إثبات القادرية إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني وهو أنه تعالى لا يصدر عنه إلا واحد، فقد احتجوا عليه بأمرين:

أحدهما أنه تعالى لو صدر عن ذاته أكثر من واحد لكان مفهوم ذاته صدر عنها أمر مغاير لمفهومها إذا[1] صدر عنها أمر آخر، فيكون في ذاته تعالى كثرة. قلنا: إن كان مفهوم ذاته صدر عنها أمر مغاير لمفهومها إذا صدر عنها أمر آخر، فكذلك مفهوم الذات مسلوب عنها أمر مغاير لمفهومها إذا سلب عنها أمر آخر. وأنتم قد أثبتم للقديم تعالى سلوبا كثيرة، فإن كان الأول يقتضي كثرة في ذاته تعالى فكذلك الثاني.

وثانيهما قالوا: لو صدر عن ذاته تعالى شيئان، وأحدهما ليس هو الآخر، لكان قد صدر عنه شيء وما ليس بذلك الشيء، وهو متناقض.

قلنا: ليس صدور الشيء عن الذات يناقض صدور ما ليس بذلك الشيء عنها، بل يناقضه لا صدور ذلك الشيء بعينه.

---

1 - "إذا" غير موجودة بالأصل.

وأما الإلزامات فاعلم أنه يلزمهم على مذهبهم أمور تناقض أصولهم وهي خمسة:

الأول أن الكثرة الحاصلة في العقل الأول التي جعلتموها مبدأ لصدور العقل والفلك عنه معا إما أن تكون كثرة في الماهية أو في أمور خارجة، فإن كان الأول فتلك الأجزاء الذاتية مستندة إلى البارئ تعالى بلا واسطة، وحينئذ يبطل قولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وإن كانت الكثرة لأمور خارجة فتلك الأمور الخارجة إما أن تصلح لأن تكون مبادئ المعلولات الكثيرة أو لا تصلح، فإن كانت صالحة فالبارئ تعالى له لوازم سلبية وأحكام لذاته إضافية، فيلزمكم إسناد المعلولات الكثيرة إلى ذاته بحسب ما وجب لها من السلوب والإضافات. وإن لم تكن صالحة وجب ألا يصدر عن العقل الأول لأجل كثرة عوارضه من الإمكان والوجوب أكثر من معلول واحد، وهذا يناقض ما قلتم.

الثاني أليس قد زعمتم أن للفلك الأقصى وهو أول الأفلاك وجودا مضافا إلى إمكان العقل الأول، وقد تقرر من مذهبكم أن الفلك ليست حقيقته مفردة، وإنما هو مركب من مجموع أمور فإن فيه هيولي وصورة وله مقدار مخصوص وشكل مقدر، فهذه الأمور الكثيرة لو استندت إلى الإمكان كما زعمتم لكان قد صدر عن الواحد أكثر من واحد، وهذا يبطل مذهبكم وينقض القاعدة.

الثالث زعموا أن العقل الفعال بسيط لا تركيب فيه، وعندهم أنه مبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم لأنه مضاف إليه، وهذا يبطل قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

الرابع إن صح ما ذكرتموه من أنه يصدر عن وجوب العقل الأول عقل وعن إمكانه فلك فيلزم أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك إلى غير غاية، وعند هذا يبطل ما أجمعوا عليه من عشرية العقول وحصر عدد الأفلاك في تسعة.

الخامس إن إسناد العقل إلى الوجوب والفلك إلى الإمكان ليس بأولى من العكس، وحينئذ يبطل قولهم بتخصيص تأثير الوجوب في العقل والإمكان في الفلك، لا يقال: إن الوجوب أشرف من الإمكان والعقل أشرف من الفلك، فلا جرم جعلنا أشرف الجهات مبدأ لأشرف المعلولات. قلنا: القضايا العقلية والمباحث العلمية لا تنبني على الشرف والخسة، ولا يليق بها ولا ينبغي أن تكون مقررة عليها، فهذا ما أردنا أن نذكره عليهم في هذه المسألة.

الفصل الثاني في الرد على الصابئة

اعلم أنهم يقولون: إن هذه الأفلاك أحياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي والمحدثة للأمور الحادثة فيه ويجب علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالى؛ لأن الله تعالى أجل من أن يكون معبودا لنا، ولم أقف على حقيقة مذهبهم في ذات الله تعالى هل هو موجب بالذات أو فاعل بالاختيار، فإن كان موجبا بالذات فهو عين مذهب الفلاسفة، وقد مر الكلام عليهم.

وقد حكى بعض أصحاب المقالات عنهم القول بحدوث العالم وأن له صانعا قديما مختارا وأنه فوض تدبيره إلى هذه الكواكب وهي حية. ومن أهل المقالات من جعلهم فرقة من النصارى، والأولى أنهم فرقة تخالفها لأن آراءهم في الإلهيات تخالف آراء النصارى.

والكلام عليهم في أمور ثلاثة:

بطلان قدم هذه الكواكب. وبطلان كونها حية. وبطلان إسناد هذه الحوادث إلى حركتها

أما الأول وهو بطلان قدمها فلوجوه:

أما أولا فيما قررناه في حدوث العالم من مقارنة الكون لكل حجم، فلا معنى لإعادته.

وأما ثانيا فلو كانت أجرام هذه النجوم قديمة لوجب تماثلها؛ لأن القدم وصف ذاتي دال على تماثل ما اختص به، وهذه النجوم مختلفة الشكل والهيئة والحركة، فلو كانت قديمة لوجب كونها على حالة واحدة. فإن قالوا: إن اختلاف أشكالها وهيآتها ومقاديرها إنما هو لأمور عارضة وليس لذواتها حتى يلزم أن تكون على حالة واحدة. قلنا: تلك الأمور إن كانت لذواتها وجب كونها بصفة واحدة لتماثلها، وإن كانت لأمور عارضة فإما أن يكون ذلك الأمر العارض موجبا أو مختارا، فإن كان موجبا فلم خص البياض بالزهرة والصفرة بعطارد والحمرة بالمريخ والدرية بالمشترى، وما بالها اختلف أشكالها ومقاديرها، ونسبة تأثير هذا الموجب إليها على طريقة واحدة. وإن كان مختارا فقد ثبت الفاعل المختار، وهو المطلوب. وإذا كان هو المؤثر في أشكالها وهيآتها فهو المؤثر أيضا في وجود ذواتها؛ لأنهما في الحاجة إلى المؤثر على سواء.

وأما ثالثا فلو كانت أجرام هذه النجوم قديمة لكان لا يخلو حالها في الأزل إما أن تكون حاصلة في جهة أم لا، ومحال أن لا تكون حاصلة في جهة؛ لأن الحجم لا يتصور وجوده إلا في جهة، وإن كانت حاصلة في جهة فحصولها في الجهة إما أن يكون لذاتها أم لا، وباطل أن يكون لذاتها وإلا لوجب ألا تنتقل من تلك الجهة، ونحن نراها تارة في المشرق وتارة في المغرب. وإن كان لغير ذواتها فإن كان موجبا لم يختص بجهة دون جهة، ويلزم حصولها في جهات غير متناهية، وإن كان مختارا وجب أن يكون سابقا عليها؛ ليتصور تأثيره فيها؛ لأن من حق الفاعل أن يسبق على فعله، وفي ذلك بطلان قدمها.

وأما الثاني وهو بطلان كونها حية. فقد قالوا: إن أجرام هذه النجوم لما ثبت كونها مؤثرة في هذه الحوادث كلها من الكون والفساد والحرث والنسل وترتيب الأزمنة واختلاف أنواع الثمار والزروع وجميع الأشياء التي بها قوام هذا العالم وجب أن تكون أنفسها أكمل النفوس، ولا كمال لها إلا بأن تكون حية، فيجب القضاء بحياتها. وهذا باطل لوجوه:

أما أولا فمن سلم لكم أن هذه الحوادث من آثار النجوم، وإنما هي آثار لفاعل مختار حكيم.

فدلوا أولا على أنها من آثارها، واستشهدوا بها.

وأما ثانيا فالأفعال عندكم على نوعين: طبيعية، واختيارية. والاختيارية هي التي تدل على أن فاعلها حي، فمن أين ثبت لكم أن أفعال هذه النجوم اختيارية، وما أنكرتم أن تكون طبيعية فلا تكون حية.

وأما ثالثا فحاصل كلامكم في دلائلكم على كونها حية أنها أكمل من غيرها، ولا كمال إلا بالحياة، فنقول لكم: أليس جسم الياقوت والذهب أكمل من جسم البعرة والحصاة ؟ ومع ذلك فلا حياة في الذهب والياقوت، فما أنكرتم أن تكون هذه النجوم كاملة في الجسمية ولا تكون حية.

وأما الثالث وهو بطلان إسناد هذه الحوادث إلى حركاتها. فقد احتجوا له بأمرين:

أولهما أنهم قالوا: لما رأينا هذه الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف أحوال الكواكب في صلاحها وفسادها وجب أن يكون معلقا بها. وهذا باطل لوجوه:

أما أولا فمن سلم لكم أن هذه الأفعال من تأثير الكواكب، وإنما هي بفعل الله تعالى يفعلها عندها على حسب المصلحة وقانون الحكمة، فبينوا بطلان هذا الاحتمال ليصح ما ذكرتم.

وأما ثانيا فكما تقف هذه الحوادث على أحوال هذه الكواكب فهي واقفة على غيرها من تنقية الأرض وإصلاحها وسياقة الأمراء، فلم أضفتموها إلى النجوم أولى من إضافتها إلى غيرها.

وأما ثالثا فإن الله أنعم علينا بأن سخر الشمس والقمر والنجوم لمنافعنا، واستدعى بذلك أن نحمده عليه فقال: (وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ)[1]. فلو كانت هذه الأجرام حية وكانت هي المؤثرة في هذه الحوادث لكانت هي المنعمة عينا، ولوجب علينا شكرها لمكان نعمتها، ونحن نعلم قطعا من زمن الأنبياء ضرورة أنه لا يتوجه علينا شكرها وإنما يتوجه الشكر علينا في جميع منافعها لله الذي خلقها وسخرها لمصالحنا بما فعل فيها، ونعلم أن هذه الأجرام كلها حوادث مخلوقة لمنافع الخلق بمنزلة أجرام الأرض والسماء والماء والهواء.

وثانيهما أنا نشاهد في العالم حوادث خسيسة يستقبح العقل إضافتها إلى الله تعالى مثل الحيوانات المؤذية وسائر المحن والآفات والضرر فيجب تنزيه الله تعالى عنها وإضافتها إلى هذه الأجرام. وهذا باطل لوجهين:

أما أولا فإن الله تعالى إذا كان هو الفاعل لكل ما في العالم كان ذلك أعظم وأجل وأكمل من أن لا يكون كذلك.

وأما ثانيا فلا نسلم أن العقل يستقبح إضافتها إلى الله تعالى لأن فيها أغراضا حكمية وأسرارا مصلحية استأثر الله تعالى بعلمها، فكيف يقال بأنها لا تضاف إلى الله سبحانه.

الفصل الثالث في الرد على عبدة الأصنام

يقرب أن يكون أول من دعا إلى عبادة الأصنام هم الصابئة، فلا جرم ألصقنا هذا الفصل بالكلام عليهم.

واعلم أنه لا مذهب أسخف من مذهب عبدة الأصنام، وبطلانه يعرف ببديهة العقل، وقد نبه الله على تهجين عقولهم وضعف أحلامهم بقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ

---

1 – سورة النحل: آية ١٢. وقد جاءت في الأصل هكذا: (~~وهو الذي سخر~~ الشمس والقمر والنجوم).

اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ)[1]. إلى آخر الآية، وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ)[2]. إلى غيرها من الآي في شأنهم، وذلك لأن العلم الضروري حاصل بأن الصورة المركبة من الخشب أو النحاس أو الصخر التي يؤلفها الصانع ويضم بعضها إلى بعض يستحيل أن تكون هي الموجدة للأشخاص والمؤثرة في وجود العالم وخالقة للسماوات والأرض ورازقة للخلق، والعلم بفساد ذلك هو من أجل العلوم الضرورية، والجمع العظيم لا يجوز اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة، فلعل منشأ الزلل لهم في عبادتها لأسباب عارضة وهي خمسة:

أولها أنهم كانوا يعبدون الكواكب وكانوا يعتقدون فيها أنها أحياء ناطقة عالمة، فلما رأوها تخفى بالنهار ويعرض لها في أوقات الليل ما يسترهم عن إدراكها بالغيوم اتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا؛ ليرونه في كل وقت، فجعلوا لهم أصناما على عدد الكواكب السبعة يعبدونها ويتقربون إليها لا على أن المعبود هو ذلك الهيكل بل الكوكب الحاصل فيه.

وثانيها أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال النبوة والولاية ونيل الزلفة عند الله تعالى، فَبَعُدَ موتُهم فاتخذوا على شكل صورهم أصناما وعبدوها وتقربوا إليها؛ ليكون أولئك الأشخاص شفعاء عند الله لهم.

وثالثها أن معتقدهم في الله تعالى أنه جسم وله صورة كأحسن الصور وأن له ملائكة لهم كمال وحسن والله تعالى وملائكته محتجبون بالسماء، فدعاهم ذلك إلى أن يتخذوا أصناما على صورة الله وصور ملائكته فعبدوها وقربوا لها القرابين واعتقدوا نفعها.

---

1 - سورة الحج: آية ٧٣.

2 - سورة فاطر: آية ١٣.

ورابعها لعلهم اتخذوا تلك الأصنام قبلة كما أن المسلمين لما سجدوا إلى جانب الكعبة فليس المسجود له هو الكعبة بل هو الله تعالى، لكن الكعبة قبلة للصلاة، فلعلهم يتخذون الصنم قبلة لهم في صلاتهم.

وخامسها لعلهم كانوا يتقربون إليها على سبيل اليمن والتبرك لما اعتقدوا أنها بشكل الكواكب وصورها وأنه لا يحدث في العالم حادث إلا على قدر ما تجري عليه حركات الكواكب عن أمر الله تعالى، فتقربوا إليها وعظموها لذلك. فهذه الوجوه التي يمكن أن تحمل عليها عبادة العاقل للصنم.

فأما البله الناقصو العقول فلعل فيهم من يعتقد إلهيتها، ولكن لا عبرة بهم، وإنما العبرة بقول أهل الفطانة والأذكياء من كل طائفة.

فإذا عرفت ذلك فنقول: هذه التأويلات التي أوردناها عذرا لهم في عبادة الأصنام كلها خطأ وضلالة.

أما اعتقادهم بكونها أحياء ناطقة فقد بطل لما أوردناه على الصابئة.

وأما اعتقادهم في الله تعالى الجسمية وأنها على صورته فسيأتي القول فيه.

وأما اتخاذهم إياها قبلة لصلاتهم وشفعا لهم وتبركا بها وتعظيما لها فهو باطل؛ لأنا نعلم قطعا إنكار صاحب الشريعة ذلك عليهم، ونعلم من دينه ضرورة تحريمه ومنعهم عن ذلك وزجرهم، فبطلت التأويلات وفسد ما توهموه من تعظيم الأصنام وعبادتها، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع في الرد على الثنوية

زعموا أن النور والظلمة قديمان وأن العالم إنما حدث لامتزاجهما واختلاطهما.

فأما المانوية[1] والديصانية[2] فزعموا أن امتزاجهما كان لأنفسهما وأنكروا المتوسط، وقالوا: إن سبب امتزاجهما علم كل واحد منهما بأن معه غيره، فجانب من الظلمة التقائه إلى النور فمالت إلى المخالطة فتعلق بعض أجزائها بأجزائه فحاول النور الأعظم تخليص تلك الأجزاء النورية عن الأجزاء الظلمية فما أمكن إلا ببناء هذا العالم وخلق الأجسام النيرة حتى إنها تستحصل جميع ما في هذا العالم من الأنوار وتؤديها إلى النور الأعظم حتى لا يبقى شيء في هذا العالم من النور فبعد ذلك يتخلص النور الأعظم بالكلية، فهذا هو المبدأ عندهم، ويبطل هذا العالم ويبقى مظلما وهذا هو المعاد.

---

1 - المانوية من المجوس أتباع ماني المصدقة بنبوة عيسى وزرادشت المكذبة بنبوة موسى، ويعتقدون أن للأشياء فاعلين النور والظلمة، يزعمون أن النور يأمر أشكاله المختلفة بالظلمة بفعل الخير وهي مما لا يقدر على الشر ولا يصح منها فعل الشرور. وقد ذهبت المانوية إلى القول بالتناسخ وقال ماني في بعض كتبه: إن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين وأرواح أهل الضلالة، فأرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت في عمود الصبح إلى النور الذى فوق الفلك فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم، وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحوق بالنور الأعلى ردت منعكسة إلى السفل فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تصفو من شوائب الظلمة ثم تلتحق بالنور العالي. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٧٤، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ١/ ٩١.

2 - الديصانية أتباع ديصان وهي فرقة ترى أن الظلام موات جاهل لا حس له وأن النور حي بنفسه حساس وأن سمع النور هو بصره وهو ذائقه وهو شامه وإنما اختلف إدراكه فصار يدرك بجهة ما لا يدرك بالجهة الأخرى لأن الآفة خالطته من جهة خلاف ما خالطته من الجهة الأخرى فاختلف الإدراك لاختلاف الأعراض، وزعموا أن المعدل هو الإنسان الحساس إذ هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . وحكي عنهم أنهم يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة للبدن والروح حراما ويحرمون ذبح الحيوان لما فيه من الألم. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٨٩.

وأما المرقَيْونية[1] القائلون بالعدل فزعموا أن الامتزاج لا يحصل إلا بواسطة ثالث لما بينهما من التضاد، وذكر بعض المتكلمين أنهم يعنون بالأنوار عالم العقل وقواه وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها، وأن الإنسان مركب من العالمين معا، فإن كان هذا مذهبهم فهم موافقون للفلاسفة في المعنى، ولهذا قال بعض العلماء: مراد الثنوية بالنور والظلمة ما تسمية الفلاسفة بالهيولي والصورة. فهذا ملخص ما نقل عنهم، وما وراء ذلك من الهذيانات الركيكة والخرافات الباردة أهملنا ذكرها.

والكلام عليهم ينحصر في مقامات ثلاثة:

المقام الأول في مائية[2] النور والظلمة وحقيقتهما

اعلم أن استنارة الأجسام ليس نفس كونها أجساما بل استنارتها عرض قائم بها، ويدل على ذلك وجوه أربعة:

أولها أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة، فما اشتركت فيه يجب أن يكون مغايرا لما افترقت فيه، فإذن الجسمية غير النور والظلمة.

وثانيها أن الجسم الواحد يصير مضيئا بعد أن كان مظلما وبالعكس من ذلك، وجسميته باقية في الحالين، فيجب أن تكون جسميته مغايرة لهذين الوصفين.

---

1 - المرقيونية من المجوس قالوا بقدم النور والظلمة، وزعموا أن العالم مركب منهما، وأن الخير والنفع من النور وأن الشر والضر من الظلام. النديم: الفهرست ص٤٧٤، الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٩٢، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ١/ ٩٠.

2 - تعني الماهية.

وثالثها أن الشمس إذا كانت محاذية لكوة البيت فحين تطلع الشمس يصير البيت مضيئا، فإذا سددنا تلك الكوة صار البيت مظلما، فلو كان الضوء جسما لبقي الضوء في البيت بعد سدنا للكوة.

ورابعها أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه الأرض، ومن المحال أن تنتقل الأجسام منها إلى وجه الأرض لاستحالة الطفر[1]، والضوء قد حصل دفعة واحدة فيجب أن يكون الضوء غير الجسم.

وأما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور لأمرين:

أما أولا فلأن حال البصير في الظلمة التامة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفية الظلمة؛ لأنه لا يبصر شيئا أصلا، فيجب أن تكون الظلمة عبارة عن أن البصير لا يدرك شيئا فتكون الظلمة أمرا عدميا.

وأما ثانيا فلأن الإنسان في الليلة المظلمة إذا كان قريبا من النار وإنسانا آخر يبعد منها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعا بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمة أمرا ثبوتيا لم يفترق الحال بينهما، فكان إذا منعت أحدهما منعت الآخر.

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الظلمة عبارة عن عرض قائم بالجسم كالنور، والأول أقرب.

---

1 - الطَّفْرُ: الوَثْبُ في ارْتِفاعٍ. القاموس المحيط مادة طفر.

المقام الثاني في الخصائص التي اعتقدوها للنور والظلمة وقرروا عليها مذاهبهم وهي ستة:

الأول ذهبت الثنوية إلى أن المرجع بالنور والظلمة إلى أنفس الأجسام وذواتها وأنهما قديمان وأن العالم مصنوع منهما وأن الأجسام قديمة. واحتجوا لقدمها بأنها لو كانت محدثة لكان لها محدث، ثم لا يخلو محدثها إما أن يكون أحدثها لنفع أو دفع ضرر أو لغير ذلك، فإن فعلها لطلب النفع أو لدفع الضرر كان جسما؛ لأن النفع والضرر إنما يجوزان على الأجسام، وإن فعلها لا لنفع ولا لدفع ضرر كان عبثا مخالفا للعقول هذا إذا كان فاعلها مختارا، وإن كان موجبا وكان محدثا افتقر إلى محدث إلى غير غاية، وإن كان قديما لم يتقدمها، فإذا كان محدثها قديما كانت الأجسام قديمة.

الثاني زعموا أن النور لا نهاية له من جميع الجهات إلا من الجهة التي تلقاءها الظلمة، وإن الظلمة لا نهاية لها من جميع الجهات إلا من الجهة التي تلقاءها النور، فالنور غير متناه إلا من جهة التحت، والظلمة غير متناهية إلا من جهة الفوق.

واحتجوا لفقد تناهيهما إلا من الجهة التي ذكرناها بأن الحس يشهد بأن الأجسام النورية صاعدة أبدا والأجسام المظلمة هابطة أبدا، فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لكان يجب أن يتصاعد أكثر مما يتصاعد الآن؛ لأن صعوده بطبعه، فلو كان ممكنا لوجب، وكذلك الظلمة يجب أن تهبط أكثر من هبوطها الآن؛ لأن هبوطها بطبعها، ولو كان كذلك لما كانا متلاقيين، فلما كان تلاقيهما محسوسا علمنا أنه لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما وأن تناهيهما من جهة ملاقاتهما.

الثالث اعتقدت الثنوية أن النور خير كله وأن الظلمة شر كلها.

واحتجوا لذلك بأنا نرى العالم فيه خير وشر، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للخير والشر، وثبت أن أصل العالم النور والظلمة فوجب أن يكون أحدهما خيرا والآخر شرا، والنور لا شك أفضل من الظلمة فهو إذن خير لذاته، والظلمة شر لذاتها.

الرابع اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا لذاته، ثم اختلفوا بعد ذلك في القوة على هذه الإدراكات، فذهبت الديصانية إلى أن القوة على هذه الإدراكات الخمسة قوة واحدة، ولكنها تختلف الإدراكات لاختلاف الآلات.

وأما المانوية فقد حكموا باختلاف القوى لاختلاف الإدراكات، فجعلوا قوة الإبصار غير قوة السماع، وكذلك البواقي.

وأما الظلمة فقد اختلفوا فيها فذهبت الديصانية إلى أنها غير عالمة ولا حية ولا قادرة ولا سميعة ولا بصيرة بل هي ميتة ولا هي متحركة لذاتها بل هي راكدة. واحتجوا على قولهم بأن النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كانت هذه الصفات خيرات، والظلمة ضد له، فوجب ألا تكون موصوفة بهذه الصفات بل بضدها؛ لما بينهما من التضاد.

وذهبت المزدقية[1] إلى أنها حية ولكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة، وذهبت المانوية إلى أنها موصوفة بهذه الصفات، ولكن الفرق بينها وبين النور أنها تستعمل حياتها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر، والنور يستعمل الصفات في الخير.

ولكل واحد من هؤلاء أدلة ركيكة وهذيان طويل، ولسنا نحتاج إلى إيرادها إذ لا طائل فيها، وقد تقصاها صاحب المعتمد، واشتملت عليها كتب المتكلمين.

---

1 -المزدقية من المجوس هم أصحاب مزدق الموبذ ويقولون بالمساواة في المكاسب والنساء، فاستباحوا المحرمات،ودامت فتنة هؤلاء إلى أن قتلهم أنوشروان فى زمانه. ابن حزم:الفصل في الملل والنحل١/ ٣٦.

الخامس اتفقت الثنوية على أن تكوين العالم وتركيبه من امتزاج النور والظلمة.

واحتجوا على كون العالم متكونا من النور والظلمة بأن قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين: أحدهما ذو ظل يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق. والثاني لا ظل له كالأجسام المنيرة المشرقة كالشمس وسائر الأنوار. فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنهما ممتزجان وأنهما ضدان متنافيان ينفي أحدهما الآخر وأن ما كان له ظل هو من جنس الظلام وما ليس بذي ظل فهو من جنس النور، فلهذا كان العالم ممتزجا منهما.

السادس: في سبب حدوث هذا الامتزاج.

أما المرقيونية فزعموا أن امتزاج هذين الأصلين إنما كان لشيء ثالث وهو المعلول المتوسط.

وأما الديصانية والمانوية فقد أنكروا هذا المتوسط، وزعموا أن سبب الامتزاج من جهة أنفسهما من دون أمر آخر كما حكيناه عنهم في أول الباب.

فهذا مجموع ما اعتقدوه للنور والظلمة من الخصائص وبنوا عليها خرافاتهم.

المقام الثالث في بطلان هذه الخصائص وإفسادها.

أما ما ذكروه أولا من أن المرجع بالنور والظلمة إلى أنفس الأجسام وأنها قديمة وأنهما قديمان. فقد دللنا فيما مر على أن استنارة الأجسام ليس نفس كونها أجسام، فلا فائدة في إعادته، وأقمنا الدلالة أيضا على حدوث الأجسام، فإن كان الحق ما قالوه من كون النور جسما لزم القول بحدوثه، وإن كان الحق ما ذهبنا إليه من كون النور عرضا لزم أيضا من حدوث الجسم حدوث النور؛ لاستحالة سبق الحال على محله.

فأما الظلمة فإن كانت أمرا عدميا كما قررنا فلا كلام، وإن كانت أمرا ثبوتيا كان بيان حدوثها كبيان حدوث النور.

ولو سلمنا قدم الأجسام وجب القول بحدوث النور والظلمة؛ لأنا قد بينا كون النور عرضا فاختصاص الجسم به ليس لجسميته، وإلا وجب حصوله في جميع الأجسام، ولا لأمر آخر موجب، إذ لا مخصص له بجسم دون جسم، فلم يبق إلا أن يكون للفاعل المختار، وكل من كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث، فيجب أن يكون النور محدثا.

فأما قولهم: إن الأجسام لو حدثت لكان لا يخلو إما أن يكون حدوثها لغرض أو لا لغرض.

فالجواب أنه فعلها لأكمل الأغراض وهو الإحسان إلى الخلق، وليس ذلك خلاف المعقول كما زعموا؛ لأن داعي الإحسان مقرر في العقول كما نشرحه عند الكلام في الحكمة إن شاء الله.

وأما ما ذكروه ثانيا من أن تناهيهما لا يكون إلا من حيث تلاقيهما.

فجوابه من وجوه:

أما أولا فلأن من مذهبكم أن المرجع بالأنوار كلها على اختلاف أنواعها إلى أنفس الأجسام، وقد تقرر أن الأجسام متناهية، فيجب أن تكون الأنوار متناهية. وإنما قلنا: إن الأجسام متناهية؛ لأنها لو لم تكن متناهية لم يفترق الحال بين صغيرها وكبيرها بل يجب التساوي لاشتراك الكل منها في فقد التناهي، وفساد ذلك معلوم ضرورة.

وأما ثانيا فإن الشيء كما تظهر نهايته عند غيره فقد يظهر عند آخر جزء منه وعند فراغ يمكن أن يقدر فيه غيره. ألا ترى أنا نعلم تناهي الجبل عند رؤية طرفه وعند الفراغ الذي

يمكن أن يقدر فيه غير الجبل. فلما أنكرتم أن يكون النور متناهيا عند الفراغ الذي يمكن أن يقدر فيه إما ظلمة من جهة أعلى النور وإما نور من تحت الظلمة.

وأما ثالثا فإنكم إذا حكمتم بتناهيهما من حيث الملاقاة وجب الحكم أيضا بتناهي النور من أعلاه وتناهي الظلمة من أسفلها؛ لأنه إذا وجب تناهيهما من أحد الطرفين وجب تناهيهما من الطرف الآخر.

فأما قولهم لو كان النور متناهيا من جهة العلو لكان يجب أن يصعد أكثر من صعوده الآن.

فالجواب عنه أنا لا نسلم أن حركة الأجسام المستنيرة واجبة، إذ لو وجبت لوجب اشتراك جميع الأجسام في هذه الحركة؛ لأن حقيقتها واحدة، فإذن لا تكون الحركة الصاعدة والهابطة واجبة.

وأما ما ذكروه ثالثا من أن النور خير كله مطبوع على الخير وأن الظلمة كلها شر مطبوعة على الشر.

فجوابه من وجوه:

أما أولا فإن الظلمة تستر الهارب من الظالم والضوء يدل عليه.

وأما ثانيا فإن الظلمة تعين على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه، وإدامة النظر إلى الأشياء المشرقة يفسد البصر والأشياء السود تجمعه وتصلحه.

وأما ثالثا فالنظر إلى سواد شعر الجارية الحسناء وسواد حدقتها ألذ من النظر إلى بياض شعر العجوز وبياض حدقتها، وسواد الليل يوصل العاشق إلى محبوبه وهو يكره الصباح؛ لأنه يمنعه.

فأما قولهم: إنا نرى في العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشرير.

فالجواب أن هذا مبني على حياة النور والظلمة وفاعليتهما وكون العالم مركبا منهما إلى غير ذلك من الركاكات، وسنأتي على بطلان ذلك وإفساده إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكروه رابعا من اتفاقهم على كون النور حيا قادرا واختلافهم في الظلمة.

فالجواب أما الديصانية فقد بطل مذهبهم من وجوه:

أما أولا فإذا كان عندهم أن النور والظلمة قديمان، والقدم وصف ذاتي يكشف عن اشتراكهما في حقيقة الذات ويوجب تماثلهما، وعندهم أن النور نور لذاته والظلمة ظلمة لذاتها. فيجب أن يكونا نورين كلاهما أو ظلمتين لتماثلهما.

وأما ثانيا فإذا وجب تماثلهما لاشتراكهما فيما هو أصل في حقيقة الذات وهو القدم فكيف يقال بأن النور قادر لذاته والظلمة عاجزة لذاتها، ومن حق المثلين ألا يفترقا في أوصاف الذات.

وأما ثالثا فإذا قلتم بأن الظلمة ميتة فكيف يقال بأنها يصح منها الفعل وأن الشر كله من فعلها، والفعل لا يتأتى إلا من حي قادر.

وأما المانوية فقد بطل مذهبهم من وجوه:

أما أولا فإذا كان كل واحد من النور والظلمة حاصلا على هذه الأوصاف من الحياة والقدرة والسمع والبصر فلما اختص أحدهما بأن كان يفعل الخير والآخر يفعل الشر مع تماثلهما وكون تأثيرهما على سبيل الإيجاب.

وأما ثانيا فإذا كانت الظلمة حاصلة على هذه الصفات كالنور وجب أن يستغنى بأحدهما عن الآخر، فلا يستبد أحدهما بشيء إلا ويجب للآخر مثله، وفي ذلك بطلان الإثنينية كما زعمتم.

وأما ثانيا فالظلمة إذا كانت حاصلة لها هذه الأوصاف فلا معنى لقولكم إنها لم تستعمل سمعها وبصرها وعلمها؛ لأن هذا إنما يقال في حق من كان يفعل بالاختيار. فأما ما كان تأثيره على جهة الوجوب فلا تطلق عليه هذه العبارة.

وأما المزدقية فقد بطل قولهم من وجهين:

أما أولا فإذا قالوا بأنها حية لذاتها وجب أيضا أن تكون قادرة وعالمة؛ لأن ما وجب لأحد المثلين وجب للآخر، فيلزمهم تماثل النور والظلمة لاشتراكهما في كونهما قديمين وحيين لذاتهما.

وأما ثانيا فكيف تكون فاعلة للشر كله ولا تكون قادرة.

وأما ما ذكروه خامسا من أن تكوين العالم وتركيبه من النور والظلمة فهو باطل لوجهين:

أما أولا فلما قدمنا من أن النور عرض والظلمة عدم النور عما كان من شأنه أن يكون مستنيرا، وامتزاج العرض بعدم نفسه غير معقول.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن امتزاج النور والظلمة معقول في الجملة لكن لا يمكن أن تكون هذه الأجسام مركبة منهما. فإنا نرى الأجسام الكثيفة إذا لم تقابلها الأجسام المستنيرة كالشمس والقمر وسائر الكواكب فإنها تكون مظلمة جدا. ولو كانت مركبة من النور والظلمة لكان ما فيها من أجزاء النور مستنيرة، فلما لم يكن ذلك بطل ما قالوه.

ثم هاهنا إلزامات على قولهم إن العالم ممتزج من النور والظلمة ومتكون منهما مع قولهم بحدوث هذا الامتزاج وأن النور لا يفعل إلا الخير والظلمة لا تفعل إلا الشر. وهي أربعة:

الأول وهو أن امتزاجهما إما أن يكون خيرا أو شرا، فإن كان خيرا فالنور كان تاركا له في الأزل، فإن تركه اختيارا فترك الخير شر، فيكون النور شريرا، وإن تركه عجزا فالعجز نقص فيكون النور ناقصا وهو شر، وإما أن يكون الامتزاج شرا فترك النور دفع ذلك الشر إن كان اختيارا، فترك دفع الشر شر، فيكون النور شريرا. وإن كان عجزا فالعجز نقص فيكون النور ناقصا.

الثاني من قال أنا ظلمة فقائل هذا القول إن كان ظلمة كانت الظلمة صادقة، فتكون فاعلة للحسن، وإن كان النور كان كاذبا فيكون فاعلا للقبيح.

الثالث لو كان هاهنا رجلان دفعا إلى ظلمة شديدة ضاع لأحدهما بدرة واستتر الآخر عن العدو، فإن هذه الظلمة محسنة إلى من استتر عن عدوه ومسيئة إلى من ضاعت منه بدرته، وهكذا الشمس إذا طلعت فإنها محسنة إلى من ضاعت منه البدرة ومسيئة إلى من استتر عن عدوه.

الرابع إن الإنسان إذا كان من النور والظلمة والنور لا يقدر إلا على الخير ولا يمكنه غيره والظلمة لا تقدر إلا على الشر ولا تتمكن من غيره فحينئذ يبطل الأمر والنهي والمدح والذم والحب والزجر وتكون هذه الأمور عبثا قبيحا، وعلى الجملة فقول هؤلاء بأن تكوين الأجسام وتركيبها من النور والظلمة كالأمر الذي يعرف فساده بالضرورة فيجب بطلانه.

فأما ما قالوه من أن أجسام العالم ضربان: ذو ظل، وما ليس بذي ظل. فعلمنا أن العالم متركب منهما.

فالجواب عنه من وجهين:

أما أولا فإذا سلمنا لكم أن الأشياء على قسمين ذو ظل وغير ذي ظل فهذا إنما يتأتى بالنهار دون الليل؛ لأن الليل يغشى الأشياء ويسترها بالظلام كما يغشاها النور بالنهار، فإن لزم من وجودنا الأشياء بالنهار على قسمين ذي ظل وغير ذي ظل أن يكون العالم مركبا من نور وظلمة فليلزم من وجودها في الليل مظلمة أن يكون العالم مركبا من الظلمة فقط خالصة، وفيه بطلان ما ذكروه.

وأما ثانيا فلئن دل وقوع الظل بما كان له ظل على أن فيه أجزاء من الظلام فليدل ما لا يقع له ظل كالهواء المستنير من الشمس على أنه لا ظلام فيه، فكيف يقال إن العالم ممتزج منهما.

وأما ما ذكروه سادسا في سبب حدوث هذا الامتزاج فجوابه:

أما المانوية والديصانية فقد أنكروا هذا المتوسط وزعموا أن امتزاجهما كان لأنفسهما. فنقول لهم: إن حال هذا الامتزاج لا يخلو إما أن يكون طبيعيا للنور والظلمة أو اختياريا، فإن كان طبيعيا وجب حصوله في الأزل، وعندكم أن حدوث هذا الامتزاج في بعض

أوقات ما لا يزال، وإن كان اختياريا فهذا الاختيار إما أن يكون ثابتا لتلك الأجسام لذواتها أو يكون حاصلا من غير ذواتها، والأول باطل، وإلا لوجب حصوله في الأزل لأن ذوات الأجسام قديمة. والثاني باطل أيضا؛ لأنه إن كان جسما عاد المحال، وإن لم يكن جسما فحينئذ يكون لا بد من وجود شيء غير جسم يكون معطيا للنور والظلمة قدرة واختيارا بهما يتمكنان من الامتزاج، وهذا يكون اعترافا بالصانع عز سلطانه وتركا للتثنية، ولا يبقى الخلاف إلا في قدم الأجسام، وقد قررنا الدلالة على حدوثها.

وأما المرقيونية القائلون بحصول المتوسط فقولهم هذا لا يستمر على مذهبهم؛ لأن ذلك الامتزاج إن كان خيرا كان فاعله النور؛ لأن الخير لا يصدر إلا عن النور. وإن كان شرا كان فاعله الظلمة؛ لأن الشر لا يصدر إلا عنها.

فحينئذ يبطل المتوسط، وإن أرادوا بالمتوسط هو الله تعالى الذي يجمع بين الأجسام ويؤلفها ويخلق منها التراكيب المتقنة والعجائب المحكمة كان ذلك رجوعا منهم إلى التوحيد وتركا للتثنية وهو المطلوب.

الفصل الخامس في الرد على المجوس

ولهم أقاويل مضطربة، وهم فرق مختلفة، وقد حكي أصحاب المقالات عنهم أنهم أثبتوا للعالم صانعا غير جسم عالما قادرا حكيما ونزهوه عن خلق الجهل والمرض والألم وسائر أنواع الشرور أجمع وسموه برذن، فلما قالوا بهذه المقالة احتاجوا عند ذلك إلى إسناد هذه الشرور إلى الشيطان وسموه أهرم، واختلفوا في كونه جسما وفي كونه حادثا، فالأقلون على كونه قديما وأنه ليس بجسم، والأكثرون منهم على أنه محدث وجسم.

وزعموا أن سبب حدوثه أنه عرض لبرذان في بعض الأوقات فكرة، وهو أنه فكر كيف يكون حالي لو كان في ملكي من يناب عني، فتولد الشيطان عن هذه الفكرة، ثم إنه حارب

برذان وهزم عسكره، واصطلحا، وصفة تلك المحاربة والمصالحة مذكورة في كتب المتكلمين، والمقصود في الرد عليهم أمران:

أحدهما أنه لا يجوز إضافته الشرور والآلام القبيحة إلى الله تعالى، ونحن ندفع ذلك بطريقين:

أما أولا فلا نسلم أن الآلام قبيحة كلها وأن الملاذ حسنة كلها، بل منها ما يقبح ومنها ما يحسن لوجوه تقع عليها، فما كان من الآلام من فعل الله تعالى فهو حسن لتضمنه المصلحة كما سيأتي مقررا في الحكمة إن شاء الله.

وأما ثانيا فهو أن تبين تناقض هذا المذهب أن الشيطان هو أصل الشرور والآلام بزعمهم وقد أضافوا حدوثه إلى الله تعالى، فكيف يمكنهم تنزيه الله عن فعل القبائح مع ذلك.

وثانيهما أن نبين أن المحاربة لله تعالى محال، وذلك إنما يكون بأن نبين كونه تعالى قادرا على كل الممكنات وعلى ما لا نهاية له منها وأنه لا ثاني له ـ وكل هذا سيجيء من بعد ـ وإن من كان هذا حاله استحالت محاربته، فإما ما وراء ذلك من مذاهبهم في كيفية تلك المحاربة والاشتغال بإبطالها فلا طائل فيه لاستحاله على الهذيان البارد والتحكم الجامد، فلا يليق بنا الإكثار فيه.

الفصل السادس في الرد على الباطنية

اعلم أن هذه الفرقة لا يرجعون إلى عقيدة تعرف على الحقيقة، والنقل عنهم مضطرب، وأكثر ما يحكى عنهم إذا عرض عليهم أنكروه، وإذا روجع فيه المستجيبون لدعوتهم جحدوه.

وقاعدة مذهبهم تقتضي أن يكون النقل عنهم مختلفا فإنهم لا يخاطبون الخلق بمسلك واحد بل غرضهم استدراج كل واحد عن دينه بما يوافق رأيه بعد أن يظفروا منهم بالانقياد لهم والإصغاء إلى كلامهم، ولهذا نراهم يذكرون في توحيدهم أشياء مما يذهب إليه أهل الملل الكفرية كالثنوية والمجوس والفلاسفة والنصارى ليأنس به عوام تلك الملة فيوافقونهم على أغراضهم، وليس غرضهم بذكره تدينا به واعتقادا له وإنما غرضهم خديعة الضعفاء، فيذكرون في مذاهبهم العقل والهيولي والصورة رمزا منهم إلى مذهب الفلاسفة ليتمكنوا من دعوتهم، ويذكرون أن الخالق الأول خلق العقل والنفس واتحد بهما فكمل بهما وغرضهم بذلك استدعاء فرق النصارى وإيناسهم لعوامهم، وقالوا أيضا بالفكرة الردية وحدوث الشرير تأنيسا للمجوس؛ لأن هذه مقالتهم. ومرادهم بذلك الخدع والتغرير وحل عرى الإسلام عروة عروة، نعم قد اتفق نقلة المقالات عنهم من غير تردد أنهم يقولون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان وأنهما خالقان ومدبران وربان للعباد وأحدهما أعلى رتبة من الآخر إلا أن أحدهما علة لوجود الآخر واسم العلة السابق واسم المعلول التالي وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي. وقالوا أيضا مع ذلك: إنهما مخلوقان محتاجان إلى غيرهما والذي خلقهما ليس له اسم ولا صفة ولا يجوز أن يذكر ولا يقصد إليه بعبادة وجميع الصفات لا تليق به وإنما تليق بالإلهين اللذين حصلا عنه.

وزعموا أن السابق هو التام بالفعل والتالي ناقص بالإضافة إليه؛ لأنه معلوله ثم قالوا: العالم قديم أي ليس وجوده مسبوقا بعدم بل حدث من السابق بواسطة التالي وهو أول مخلوق.

إلى هذيان وخرافات أفحش مما نقلناه في التوحيد وفي سائر قواعد الشريعة والنبوة، ولسنا نرد عليهم هاهنا إلا ما يذهبون إليه في التوحيد دون غيره، والكلام عليهم متعلق بأمور ثلاثة:

الأول بيان حدوث العالم وإثبات محدثه وقد مر فلا نعيده.

الثاني بيان المناقضة فيما ذهبوا إليه واعتقدوه

وظهورها من وجهين:

أحدهما قولهم بأن هذين الإلهين قديمان ومع ذلك قالوا بأنهما مخلوقان، ومن حق ما كان مخلوقا أن يسبقه عدم، ومن حق القديم ألا يسبقه عدم، وأيضا فحق المخلوق أن يكون حاصلا بغيره، وحق القديم أن يكون حاصلا لذاته، فكيف يمكن القول بقدمهما مع القول بأنهما مخلوقان. وهذا جهل منهم وعدم علم بحقيقة القديم والمخلوق والميز بينهما.

وثانيهما قولهم بأنهما قديمان مع قولهم بأن التالي حاصل من جهة السابق ومعلول له، وما سبقه غيره وحصل عنه كيف يقال إنه قديم، ومن حق القديم أن لا يسبقه غيره، وأيضا فكيف يقال بأن السابق قديم وقد تلاه المحدث، وهو حصول التالي عنه من غير فصل وأمكن الإشارة إلى أوله، وهذا يبطل قدمه؛ لأن من حق القديم أن يكون سابقا على المحدث سبقا لا نهاية له.

الثالث في إفساد ما زعموه

ويتضح بطلانه بوجوه:

أولها لو سلمنا لكم صحة هذين الأصلين مع ما فيهما من الهذيان والتحكم فكيف تقولون إن السابق مؤثر في التالي وإنه معلول عنه وكلاهما حاصل فيما لا أول له على زعمكم، فلم اختص السابق بالتأثير في التالي، ولم لم ينعكس الأمر فيكون التالي مؤثرا في السابق، ولم لم يكن كل واحد منهما مؤثرا في الثاني حتى يلزم أن يكون كل واحد منهما مؤثرا في نفسه بواسطة الآخر، ثم ما يؤمنكم أن يكون كلاهما معلولا عن علة أخرى إلى غير

غاية؛ لأنكم إذا أثبتموهما من غير طريق إليهما جاز إثبات غيرهما من غير طريق، إذ ليس عدد أولى من عدد.

وثانيهما إذا قلتم بأنهما مستحقان للإلهية بزعمكم فكيف ساغ لكم إضافة النقص إلى التالي مع اعتقاد الإلهية، وكيف يتصور النقصان في الإله، ومن حقه أن يحصل على جميع أوصاف الكمال ليكون مستحقا للعبادة، ثم نقول: إذا أقررتم بنقصانه فمع القول بذلك هل يبقى إلها أم لا ؟ فإن كان الأول فكيف يكون إلها مع نقصانه، والإله لا يكون ناقصا. وإن كان الثاني فكيف قلتم بأنهما إلهان أحدهما سابق على الآخر.

وثالثها إنكم إذا حكمتم على التالي بالنقصان فأخبرونا عن سبب نقصانه هل كان لأنه قديم أو لأنه حادث أو لأنه حصل لغيره، فإن كان نقصانه لأنه قديم فالسابق أيضا بزعمكم قديم فيجب أن يكون ناقصا أيضا، وإن كان نقصانه لأنه حادث فالتالي عندكم ليس بحادث بل هو قديم، وإن كان نقصانه لأنه حصل بغيره فإذا جوزتم أن يكون التالي حاصلا بغيره مع أنه قديم فيجب في السابق أيضا أن يكون حاصلا بغيره مع أنه قديم، فيلزم نقصانها جميعا، وأنتم لا تجوزونه، ثم يقال لهم: نقصان التالي هل كان لذاته أو لعارض ؟ فإن كان لذاته فالسابق أيضا ناقص؛ لأنه مشارك له في حقيقته لاشتراكهما في القدم، وهو حقيقة في الذات، والأحكام الذاتية لا يمكن افتراق المثلين فيها، وإن كان لعارض فلم اختص العارض بالتالي حتى جعله ناقصا دون السابق من غير مخصص، وهما حاصلان في الأزل على سواء.

فهذه جملة كافية في إفساد ما زعموه من توحيدهم.

فأما سائر أقاويلهم في النبوة والإمامة وتأويلات الشرائع وذكر الباطن فقد أفردنا عليهم كتابا في الرد أبطلنا فيه قواعدهم وأفسدنا فيه جميع مذاهبهم وما عدا ذلك من ذكر فرقهم ورجالهم، والسبب في نصب هذه الدعوة فهو بكتب التواريخ أليق.

الفصل السابع في الرد على النصارى

حكى نقلة المقالات عنهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة لا تئول إلى رابطة ولا يجمعها جامع، ومهما لم تنضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب، نعم قد اشتهر عنهم مقالتان:

أحدهما فيما يختص ذات القديم تعالى وصفاته وهي التثليث.

والثانية فيما يعتقدونه في أمر عيسى عليه السلام وهي الاتحاد. فلنقصر الكلام في الرد عليهم فيهما.

المقالة الأولى فيما يختص ذات القديم تعالى وصفاته.

والمشهور عنهم أنهم يقولون: إن الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، فأما وصفهم الله تعالى بأنه جوهر فالخلاف فيه لفظي؛ لأنه قد اشتهر عنهم من مذاهبهم أن الله تعالى ليس بمتحيز وأنه تعالى منزه عن المكان والجهة. وأما الأقانيم فقد اتفقوا على أنها ثلاثة: أقنوم الآب وهو ذات البارئ تعالى، وأقنوم الابن وهو الكلمة، وأقنوم روح القدس وهو الحياة.

وقد تخبط الناس في معرفة مقاصدهم بها، فقد قال بعضهم: إنها ذوات. وقال بعضهم: هي أشخاص. وقال بعضهم: هي وجوه وصفات. ونحن نذكر تقسيما حاصرا يحيط بجميع الأقسام التي يمكن أن تقال فيه ونرد عليهم بعد ذلك.

فنقول: الأقانيم الثلاثة لا تخلو إما أن تكون المرجع بها إلى محض ذاته تعالى أو لا تكون كذلك، والأول باطل بالضرورة، لا يقول به أحد؛ لأن الذات الواحدة من حيث أنها ذات واحدة يمتنع أن تكون أمور ثلاثة متعددة. وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون المرجع ببعض الأقانيم إلى مجرد ذاته وإما أن لا يكون كذلك، فالأول هو الذي يحكى عن بعضهم أن أقنوم الآب هو نفس الذات أي أن وجود القديم تعالى هو عين ذاته.

وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون المرجع بالأقانيم الثلاثة إلى موجودات ثلاثة أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول فإما أن تكون تلك الموجودات قائمة بذات الله تعالى كما يحكى عن الأشعرية وإما أن تكون موجودات قائمة بأنفسها كما يقوله من أثبت آلهة كثيرة غير الله تعالى، وإما أن لم تكن الأقانيم الثلاثة أمورا موجودة فلا يخلو إما أن تكون من قبيل الأحوال كما يقوله أبو هاشم أو من قبيل الأحكام كما يقوله أبو الحسين أو من قبيل السلوب والإضافات كما تزعمه الفلاسفة، فهذه الوجوه التي يمكن حمل الأقانيم الثلاثة عليها.

والكلام على هذه المقالة من وجهين:

الأول منهما السرد. واعلم أن الحاصل من مذهبهم أن الذات واحدة والأقانيم لا تتعدد أصلا، وأما الذات على الأقانيم فثلاثة، فإذن حقيقة مذهبهم اعتبار أمور ثلاثة: وَحْدَةُ الذات، والامتناع من تعديد الأقانيم، والقول بأن الذات مع الأقانيم ثلاثة.

فنقول: إن كان مرادهم بالأقانيم الثلاثة ذواتا ثلاثة قائمة بأنفسها غير ذات الله تعالى فهذا يناقض مذهبهم أن الذات واحدة ثلاثة بالأقنومية، وأيضا فسيأتي إفساده في الوحدانية إن شاء الله تعالى. وإن كان مرادهم بالأقانيم الثلاثة معان قائمة بذات الله تعالى كما تقوله الأشعرية فسيأتي الكلام عليها في الصفات. وإن كان مرادهم بالأقانيم الثلاثة الأحوال

التي يقولها أبو هاشم أو الأحكام التي يقولها أبو الحسين أو السلوب والإضافات التي تزعمها الفلاسفة فهذا لا يلائم مذهبهم؛ لأن الأقانيم عندهم متغايرة. وإن قصدوا هذا المعنى بمقالتهم بالأقانيم فهو صحيح، وحينئذ لا يكون إكفارهم لأجل ذلك بل بقولهم بإلهية عيسى وكفرهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله، فظهر بها ذكرنا ما يصح، ويبطل ما يمكن أن يراد بالأقانيم، ومع ذلك فلا يضرنا جهلنا بمرادهم بالأقانيم على التعيين.

ثم يقال لهم: هذه الأقانيم الثلاثة هل هي مستوية في حقائقها أو مختلفة، فإن كانت مستوية وجب الاستغناء بواحد منها عن سائرها، وإن اختلفت حقائقها وتباينت فكيف يتحقق اختلافها مع اشتراكها في القدم، وهو الأصل في معقول الحقيقة، والاشتراك فيه موجب لتساوي الحقائق في أنفسها وخصائصها.

الوجه الثاني

المطالبة لهم بالدلالة على حصر الأقانيم الثلاثة في الآب والابن وروح القدس أي في الوجود والعلم والحياة، ولم لم يجعلوها أقانيم كثيرة بحسب أحواله أو يقتصرون على أقنوم واحد لمجرد الذات، فإن قالوا: إن كل واحد من الفرق ممن أثبت الصفات يدعي انحصار صفات القديم تعالى في عدد مخصوص.

فالأشعرية يحصرونها في سبعة أو ثمانية أو أكثر، وأكثر المعتزلة من أصحاب أبي هاشم زعموا أن الصفة الذاتية واحدة والصفات المستفادة منها أربع، فما تثبتون به هذا الحصر فبحق ثبت به حصرنا.

قلنا: إنهم لم يثبتوا للقديم تعالى من الصفات إلا ما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة، وأنتم لم تعتبروا ذلك، بل أثبتم القديم تعالى فاعلا مختارا، ولا بد لكم من الاعتراف بكونه

قادرا، ولم تثبتوا له أقنوم القادرية، وأثبتموه سميعا بصيرا ولم تثبتوا له أقنوم السمع والبصر، فلهذا بطل قولكم بانحصارها في ثلاثة.

وجه آخر من المطالبة: أليس قد زعمتم أنه تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، فخبرونا هل يمكن انفصال كل واحد من هذه الأقانيم عن غيره بفصل أم لا ؟

فإن قالوا: لا يفصل عن غيره ولا يمكن تميزه عنه. قلنا: فلم كان الآب بأن يكون أبا أولى من أن يكون ابنا ولم كان والدا بأولى من أن يكون ولدا ؟ وهكذا الروح. وإن قالوا: إن كل واحد من الأقانيم منفصل عن غيره ومتميز. قلنا: فعلى هذا القول يكون قد عمها الجوهر ثم انفصل كل واحد منهما عن غيره بفصل، وهذا يوجب عليكم القول بأن الآب مركب من جنس وفصل إذ قد شارك غيره في الجوهرية وانفصل عنه بفصل، وهذا معنى المركب، ويبطل قولكم أن الآب بسيط وأن حقيقة ذاته غير مركبة، فهذا هو الكلام عليهم في المقالة الأولى فيما يختص الذات وهو التثليث.

المقالة الثانية فيما زعموه في أمر عيسى عليه السلام وهو الاتحاد

وقد اتفقوا على القول بالاتحاد، واختلفوا في كيفيته، فذهب الملكانية[1] إلى أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي، والباقون أثبتوا الاتحاد بالإنسان الجزئي.

---

1 - الملكانية هي مذهب جميع ملوك النصارى وعامتهم حيث كانوا حاشا الحبشة والنوبة، وقولهم أن الله تعالى عبارة ثلاثة أشياء آب وابن وروح القدس كلها لم تزل، وأن عيسى عليه السلام إله تام كله وإنسان تام كله ليس أحدهما غير الآخر وأن الإنسان منه هو الذي صلب وقتل وأن الإله منه لم ينله شيءٌ من ذلك، وأن مريم ولدت الإله والإنسان وأنهما معا شيءٌ واحد ابن الله. ابن حزم: الفصل ١/ ١١١.

ثم اختلفوا فقالت اليعقوبية[1]: المراد منه الممازجة، فيصير منهما شيء ثالث كما تمتزج النار بالفحم فحصل منهما الجمر الذي ليس بنار ولا فحم، ولذلك قالوا: المسيح جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين لاهوتي وناسوتي.

وقالت النسطورية[2]: معنى الاتحاد هو أن الكلمة خلقته هيكلا وأدرعته أدرعا. ولذلك قالوا: المسيح جوهران أقنومان.

ومنهم من قال: الاتحاد وقع بعيسى كما يتحد الوجه بالمرآة من غير أن يكون قد انتقل الوجه إلى المرآة.

ومنهم من قال: الاتحاد هو أنها ظهرت آثار الكلمة على عيسى.

وأما الأرمنوسية منهم فإنهم زعموا أن عيسى كان عبد الله تعالى ولكنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم خليلا لنفسه على سبيل التشريف. فهذه خلاصة ما نقل من مذهبهم. واعلم أنا قبل الاشتغال بالرد عليهم فلا بد من البحث عن أمرين:

أحدهما في حقيقة الإنسان الكلي والجزئي.

والثاني كيفية وجودهما.

---

1 - اليعقوبية من فرق النصارى تزعم أن المسيح هو الله تعالى نفسه وأن الله مات وصلب وقتل وأن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر، ثم قام ورجع كما كان، وأن الله تعالى عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما، وأنه تعالى هو كان في بطن مريم محمولا به، وهو مذهب عامة أهل مصر وجميع النوبة وجميع الحبشة. ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ١/ ١١٢.

2 - النسطورية من فرق النصارى قالوا: إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان وإن الله تعالى لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله، وقالوا: إن الإنسان إنسان والإله إله، وزعموا أن الموت والصلب إنما وقع على الناسوت خاصة . ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ١/ ١١٧.

أما الأول فحقيقة الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه؛ فإن الإنسان من حيث إنه إنسان حقيقة واحدة تشترك فيها الأشخاص المفردة مثل زيد وعمرو. ومعنى جزئي هو الذي يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه؛ فإن زيدا لمكان حقيقته المعينة يمتنع وقوع الشركة فيها.

وأما كيفية وجودهما فقد اختلف فيه الأوائل، فأما أفلاطون فذهب إلى أن كل حقيقة يوجد لها أشخاص في الوجود المحسوس فإن لتلك الحقيقة من حيث إنها كلية وجودا ثابتا لا يتغير أبدا. واحتج عليه بأن قال: لما صدق قولنا إن هذا الإنسان الجزئي موجود في الأعيان صدق عليه أن الإنسان الكلي موجود في الأعيان أيضا؛ لأن هذا الإنسان الجزئي عبارة عن مجموع حقيقة الإنسان الكلي مع قيد التعيين، فصار بوصف التعيين مركبا، ومتى كان المركب موجودا فالمفرد لا محالة موجود، فإذن الإنسان من حيث كونه إنسانا موجود في الأعيان وهو أمر كلي، وقد ثبت وجوده في الأعيان، وإنه لا يتطرق إليه العدم والفساد؛ لأن الإنسان من حيث كونه إنسانا يستحيل خروجه عن كونه إنسانا، ثم إن الإنسان الكلي هو حقيقة واحدة جامعة لكل واحد من الأفراد المشخصة كزيد وعمرو. وإذا ثبت ذلك في الإنسان فالأمر في جميع الماهيات كذلك، ثم إنه سماها المثل.

وأما أرسطو فيحكى عنه أن الإنسان الكلي حاصل في الذهن ويمتنع وجوده في الخارج، والذي يصح وجوده في الخارج هو الأجزاء المفردة كزيد وعمرو. والحق ما ذهب إليه أرسطو؛ لأن الإنسان الكلي يمتنع وجوده في الخارج؛ لأن الإنسان من حيث كونه إنسانا هو الكل وهو مشترك بين الأشخاص، فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة، أعني علم زيد وجهل عمرو وطول بكر وقصر خالد؛ لأن الإنسان الكلي يجمع هذه الأمور كلها، فلو كان موجودا في الأعيان لكان موصوفا بها أجمع، وهو محال.

فأما قوله إن الإنسان الجزئي لما كان موجودا في الخارج كان الإنسان الكلي أيضا موجودا في الخارج. فجوابه أن الإنسان من حيث كونه إنسانا هو حقيقة واحدة، فأما كونه معينا فهو قيد من قيوده، وهو أمر خارج عنه لا يعترض عند كونه ذهنيا، فلا يلزم من كون الإنسان المعين موجودا في الخارج كون الإنسان الكلي موجودا في الخارج، وفيما ذكرنا مقنع وكفاية في مقدار غرضنا من معرفة الجزئي والكلي في بطلان قولهم بالاتحاد، والكلام عليهم يجري على وجوه ثلاثة:

الأول في بطلان ما توهموه حاصلا لعيسى عليه السلام من جهة ذات الله تعالى

واعلم أن الأمر الذي توهموا حصوله لعيسى من ذات الله تعالى لا يعدو أمورا خمسة: الاتحاد، أو الحلول، أو التولد ، أو الاختصاص ، أو التشريف.

فالأول الاتحاد

وهو لا يخلو من وجوه أربعة:

أولها أن يتحد ذات القديم تعالى ببدن عيسى، وهذا باطل؛ لأن حالهما عند الاتحاد إما أن يكونا موجودين فلم يتحد أحدهما بالآخر بل هما على ما كانا عليه، وإما أن يكونا معدومين فلم يتحدا أيضا بل وجد غيرهما، وإن كان أحدهما معدوما والآخر موجودا فلم يتحدا أيضا؛ لأن الموجود لا يتحد بالمعدوم؛ لأن الاتحاد كله متفرع على الوجود.

وثانيها أن تتحد صفة القديم تعالى ببدن عيسى عليه السلام، وهذا خطأ أيضا؛ لأن حال الصفة عند الاتحاد إما أن تثبت لهما جميعا وهو محال؛ لأن الصفة لا يمكن قيامها بموصوفين، وإما ألا تثبت لأحدهما فهذا ليس باتحاد بل هو زوال ونفي، وإما إن تثبت

لأحدهما دون الآخر ومن ثبتت له فليست مختصة بالآخر على حال، وهذا أيضا ليس باتحاد.

وثالثها أن يقال: إن ذات الله تعالى متحدة بنفس عيسى الناطقة. وهذا لا يخلو أيضا إما أن يكون اللاهوت قد أبطل الناسوت فإذن عيسى يجب أن يكون إلها محضا ويبطل ناسوته، وعندهم أن ناسوته باق، فإما أن يكون الناسوت قد أبطل اللاهوت وهذا يوجب أن يكون عيسى إنسانا محضا ويبطل لاهوته، وهذا يخالف قولهم، وإن كان كل واحد منهما قد أبطل الآخر فحينئذ يكون عيسى خارجا عن الناسوت واللاهوت؛ لأنهما قد بطلا جميعا، وإن كانا حاصلين معا فلم يتحدا؛ لأن معقول الاتحاد أن يحصلا ذاتا واحدة، وهما ذاتان.

ورابعها أن يقال: إن صفة الله تعالى اتحدت بنفس عيسى الناطقة، وهو باطل أيضا؛ لأن حالهما عند الاتحاد إن ثبتا فهو محال؛ لأن الصفة لا يمكن قيامها بموصوفين، وإن بطلا فلم يتحدا وإن ثبت أحدهما دون الآخر فليس باتحاد.

الثاني الحلول

وهو لا يخلو من الوجوه الأربعة:

إما أن يكون حلول ذات الله تعالى أو صفة في بدن عيسى، وإما أن يكون حلول ذات الله أو صفته في نفس عيسى الناطقة، وكلها باطلة؛ لأن الحلول على أي وجه وقع إنما هو من سمات الحوادث والأمور التابعة للأجسام، والله تعالى يتعالى عن ذلك كله كما سيأتي شرحه عند الكلام في التشبيه إن شاء الله تعالى.

الثالث التولد

فهو لا يخلو من تلك الوجوه الأربعة، وهذا باطل أيضا؛ لأن التولد لا يجوز إلا على الحوادث، وقد قررنا فيما تقدم أزليته فلا نعيده.

الرابع الاختصاص

وهو أن يقال: إن الله تعالى أعطى عيسى خاصية لذاته لأجلها يقدر على خلق الأجسام وإحياء الموتى. وهو باطل لأمرين:

أما أولا فقدر البشر لا تصلح لخلق الأجسام وإحياء الموات.

وأما ثانيا فليس اختصاصه بما ذكروه مما يقتضي كونه إلها.

الخامس التشريف

وهو أن يقال: إن الله تعالى كان يفعل خوارق العادات تشريفا لعيسى وإكراما له، وهذا جيد، ولكن لا يكون إلها لمكان ذلك، ولا ينبغي إطلاق اسم البنوة ولا أن يكون ابنا، كغيره من الأنبياء. فهذا هو الكلام عليهم على العموم.

الوجه الثاني فيما يختص كل فريق منهم:

أما قول الملكانية: إن الاتحاد كان بالإنسان الكلي. فهو باطل لوجهين:

أما أولا فلأنا قد بينا فيما تقدم أن الإنسان الكلي لا وجود له في الخارج، وإذا لم يكن موجودا استحال الاتحاد به؛ لأن اتحاد الشيء بالمعدوم محال.

وأما ثانيا فحال الإنسان الكلي إما أن يكون خارجا عن أشخاص الناس المرئية المحسوسة أو يكون هو أشخاصهم المرئية، فإن كان خارجا عن أشخاص الناس المرئية المحسوسة لم يكن نزول عيسى لخلاص الناس كما زعموا؛ لأنه قد اتحد بغير الناس، وإن كان هو أشخاصهم المرئية وجب في كل شخص من أشخاص الناس أن يكون مسيحا، ويبطل أن يكون المسيح هو المولود من مريم؛ لأن اتحاد الكلمة لم يكن بذلك الشخص وحده بل بأشخاص جميع الناس.

وأما قول اليعقوبية: إنهما امتزجا ثم اتحدا حتى صار منهما شيء ثالث كما يحصل الجمر عن الفحم والنار. فهو باطل أيضا لوجهين:

أما أولا فإنهم إذا قالوا: المسيح جوهر من جوهرين أقنوم من أقنومين أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان للحدث اتحدا وصارا جوهرا واحدا.

فيقال لهم: ليس يخلو حال الجوهرين بعد الاتحاد إما أن يكونا قد بقيا على ما كانا عليه قبل الاتحاد أو بطلا، فإن كانا باقيين فليس هذا من مذهبهم، وإنما هو قول النسطورية، وقد أبوه، وإن كانا باطلين وجب خروج عيسى أن يكون إلها وإنسانا، إذ كل واحد منهما قد بطل، وهذا يوجب خروجه عن الناسوت واللاهوت.

وأما ثانيا فلأن الامتزاج لا يعقل إلا في الأجسام، والكلمة عندهم ليست من الأجسام، فلا يعقل فيها الامتزاج.

وأما قول النسطورية على اختلاف فرقهم: إن الاتحاد هو أن الكلمة اتخذته هيكلا وأدرعته أدرعا. وقول بعضهم: إن الاتحاد ظهور آثار الكلمة على عيسى. وقول بعضهم: إنها أثرت فيه كما يؤثر نقش الفص في الشمع والصورة في المرآة المجلوة.

فهذه الأقاويل ليست من الاتحاد في شيء، ألا ترى أن الإنسان يدرع الثوب ولا يصير الثوب إنسانا ولا الإنسان ثوبا، وأيضا فالإدراع لا يتعقل إلا في الجسم، والكلمة ليس بجسم. وأما قول من قال منهم إنها أثرت فيه كما يؤثر نقش الفص فإن عنوا به أن ذات عيسى صارت مثلا لله تعالى فهو محال؛ لاستحالة أن يصير الجسم المحدث قديما، وإن عنوا به أنه حصلت له خاصية لأجلها قدر على ما لم يقدر عليه غيره فقد سبق الكلام عليه. وأما قول من قال منهم بأن الكلمة دبرت على يديه وظهرت عليه. فهو باطل؛ لأنه كان يلزم أن تكون المعجزات من فعل الكلمة وهم لا يقولون به.

وقد فسر بعض من صنف في المقالات قول النصارى بالآب والابن وروح القدس بما تقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول. فهو من حيث أنه عقل أقنوم الآب، ومن حيث أنه عاقل لذاته أقنوم الابن، ومن حيث أنه معقول لذاته أقنوم روح القدس. ولهم سبحة مشهورة تمنع من هذا التفسير.

ومن أكثر المذاهب التي نقلناها عنهم وهي قولهم بالله الواحد الآب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد يسوع المسيح بن الله بكر الخلائق كلها الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع إله حق من إله حق من جوهر أبيه الذي بيده اتقن العوالم وخلق كل شيء من أجلنا معشر الناس، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس فصار إنسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد المجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء ونؤمن بروح القدس الذي خرج من أبيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية وبقيامِهِ أبدًا بنا والحياة الدائمة إلى أبد الآبدين.[1]

1 - إنجيل متى: إصحاح ٢٧.

هذا آخر السبحة التي لهم، والمعمودية عندهم ماء لهم يغسلون به الصبي في اليوم السابع من ولادته رجاء مغفرة الخطايا، والجماعة عندهم هم الأئمة بعد النبي فإنهم يقولون بعصمتهم، ولهذا وصفوها بأنها قدسية، وشرطوا الإيمان بهم في جملة إيمانهم، ولهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة، ومن أحاط علما بما ذكرناه هان عليه مناقضتها وإفسادها.

واعلم أن أقربهم إلى الحق وأكثرهم إنصافا فريقان: أحدهما البُولِيَة أصحاب بولي فإنهم قالوا: إن الله تعالى واحد وإن المسيح ابتدئ من مريم ابتداء وإنه نبي صالح عبد مخلوق إلا أن الله شرفه وكرمه بطاعاته وسماه ابنا على طريق التبني لا من طريق الولادة، ولعل التبني في لغتهم موضوع للإكرام والتعظيم من دون أن تعتبر فيه المجانسة، فلذلك قالوا: تبناه الله تعالى.

الفريق الثاني الأرمنوسية منهم فإنهم ذهبوا إلى أن عيسى كان عبدا لله ولكنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم خليلا لنفسه على سبيل التشريف. وغرضهم بالتبني الإكرام والإعظام لا حقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الأول.

الوجه الثالث في الكلام على شبههم

واعلم أنه ليس في أيدي النصارى أدلة منقولة عن كتب الله تعالى ولا مأثورة عن رسله في كون المسيح ابنا لله. وجملة ما أتوا به أمران:

أحدهما ما اختص عيسى عليه الصلاة والسلام به من خوارق العادات، وذلك نحو حدوثه من غير الأب، ثم إحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص.

وجوابه أن هذا باطل لمعجزات سائر الأنبياء، فإنها قد ظهرت عليهم ولم يثبت لهم اسم البنوة والإلهية.

وثانيهما ما نقلوه عن المسيح من قوله: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم وربي وربكم.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم صحة النقل لهذا الخبر.

وأما ثانيا فإن معناه أنه يذهب إلى الموضع الذي أمره الله تعالى الرءوف بهم وبه والمالك له ولهم؛ لأنه يتجوز بالأبوة عن الرأفة والرحمة؛ لأن شفقة الآباء على الأولاد معروفة، فجاز أن يتجوز باسم الأب عن الرءوف الرحيم، وذلك لا يقتضي أن يسمى المرحوم ابنا قياسا، بل لا بد من إذن سمعي، فهذا هو الكلام عليهم.

الفصل الثامن في الرد على الطبائعية

قد أنكروا وجود القديم تعالى، وزعموا أن الأجسام قديمة وأنها متحركة لذواتها، ثم اتفق في حركاتها أنها تصادمت فحصل منها هذا العالم. قالوا: إن حصول الألوان والأشكال في عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء.

والكلام على بطلان مقالتهم ببيان حدوث العالم وإثبات صانعه

وقد تقرر والحمد لله، ولنقتصر على هذا القدر في الرد على الخارجين عن الإسلام.

وذهب الشيخان أبو الهذيل وأبو الحسين إلى أن صدور القبيح منه تعالى ممكن بالنظر إلى قادريته مستحيل بالنظر إلى داعيته؛ لأن الفاعل لا بد له من داعية، والداعي إلى فعل القبيح محال في حق الله تعالى، فيستحيل صدور القبيح منه تعالى نظرا إلى هذه الجهة.

والمعتمد في إبطال مذهب النظام أمران:

الأول منهما جملي وهو أن هذه الأمور الموصوفة بالقبح ممكنة، وكل ممكن فإنه يجب أن يكون مقدورا لله تعالى؛ لأن سائر الأمور الممكنة نسبتها إلى ذاته واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض بالمقدورية، فيجب أن يكون قادرا على جميعها، وهو المطلوب.

الثاني تفصيلي وهو أن ندل على أنه تعالى قادر على الصور المفردة من القبائح، ثم لقدرته على الظلم؛ ولأنه لا نزاع في أنه تعالى قادر على تعذيب المجرم، وذلك التعذيب لماهيته ومعقوليته مقدور لله تعالى، وحقيقة ذلك التعذيب لا تتوقف على سبق الجرم؛ لأن الواحد منا يمكنه تعذيبه من غير سابقة جريمة، فإذن الله تعالى قادر على تعذيب غير مشروط في ذاته بسابقة جرم، وهو بعينه قدرة على القبيح، فيجب أن يكون قادرا عليه.

وأما قدرته على الكذب فيدل عليه أنه تعالى قادر على أن يقول العالم ليس قديما، والتلفظ بلفظ العالم مع لفظ القديم لا يتوقف على التلفظ بلفظة ليس؛ لأنه لا لبس في أنه يمكننا أن نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة ليس، وكل من قدر على مجموع أمور لا يكون البعض فيها مشروطا بالبعض وجب أن يكون قادرا على كل واحد منهما عند عدم الآخر، وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى قادرا على أن يقول العالم قديم، ولا شك في كونه كذبا، فيجب أن يكون قادرا على الكذب.

وأما قدرته على الجهل فيدل عليه أنه تعالى قادر على خلق العلم، والقادر على الشيء لا بد أن يكون قادرا على ضده؛ لأن هذا هو الأصل في معقول القادر أن يكون قادرا على

الشيء وعلى ضده وأن يكون قادرا على أن يفعل وألا يفعل، وإلا بطل الاختيار. فإذن يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على فعل الجهل كقدرته على فعل العلم.

وأما قدرته على العيب، فالذي يدل عليه أنه تعالى قادر على أن يفعل فعلان غاية لبعض المصالح، فإذا كان قادرا على فعله مع اعتبار المصلحة يكون قادرا عليه من غير اعتبارها؛ لأن بتقدير بطلان تلك المصلحة لا يخرج الفعل عن أن يكون مقدورا؛ لأن الفعل إنما خرج عن كونه مقدورا بما له به تعلق مما يرجع إلى نفس القادر أو المقدور، وما لا تعلق له به لا يخرجه عن كونه مقدورا، فثبت أن القديم تعالى قادر على خلق الفعل من غير رعاية لتلك المصلحة، وهذا هو العيب بعينه.

واحتج النظام بأن فعل القبيح من الله تعالى محال، والمحال غير مقدور، وإنما قلنا إن فعل القبيح منه تعالى محال؛ فلأن القبيح لا يصدر إلا عند وجود المحال، وما لا يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال. وإنما قلنا: إن فعل القبيح لا يوجد إلا عند وجود المحال؛ فلأن القبيح لا يفعله إلا المحتاج إليه الجاهل بقبحه أو باستغنائه عنه، وهذان على الله تعالى محال.

أما إن القبيح لا يفعله إلا الجاهل أو المحتاج فالعلم به ضروري. وأما إن هذين الوصفين على الله تعالى محال فهو متفق عليه بين المسلمين. وأما إن ما لا يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال فالعلم به ضروري. فثبت أن فعل القبيح منه تعالى محال. وأما إن كل محال فهو غير مقدور؛ فلأن المقدور هو الذي لو شاء الفاعل لفعله، وذلك فرع على صحة حدوثه وإمكانه، والمحال ما لا يصح حدوثه في نفسه، فكيف يصح صدوره من جهة الفاعل.

وجوابه أن ما ذكره النظام وطبقته إنما يدل على استحالة صدور القبيح منه تعالى نظرا إلى داعيته، ولكن الكلام أنا لو قدرنا صحة أو تحقق هذه الداعية في حقه تعالى هل يصح نظرا إلى قادريته تعالى صدور ذلك الفعل منه، وذلك لا يثبت امتناعه لما قررناه.

فالحاصل أن فعل القبيح من الله تعالى وإن كان مستحيلا نظرا إلى داعيته إلا أنه لا يلزم أن يكون مستحيلا نظرا إلى قادريته، وهو المقصود.

الفصل الثاني في خلاف معلومه تعالى هل يكون مقدورا له

زعم عباد[1] أنه غير مقدور، وتابعه على ذلك شرذمة من المجبرة، والذي يدل على بطلان مذهبه وجوه:

أولها أن خلاف معلومه تعالى ممكن، وكل ما كان حاصلا على نعت الإمكان وجب أن يكون تعالى قادرا عليه، إلى تمام التقرير الذي سلف على النظام.

وثانيها ما قد تقرر من أنه تعالى موصوف بالقادرية،كما سيأتي مشروحا في موضعه، ومن حق القادر صدور أثره على جهة الاختيار إن شاء فعل هذا وإن شاء لم يفعله، وإن شاء فعله وإن شاء فعل ضده. لو لم يكن تأثيره على هذا الوجه للحق بالموجبات من الأسباب

---

1 - عباد بن سليمان من كبار متكلمي المعتزلة وبينه وبين عبد الله بن كلاب مناظرة في أيام المأمون، وهو الذي زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة، فردوا عليه ذلك، وقد اشترك في كثير من الآراء مع هشام الفوطي مثل قوله: البارئ لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه. وقال: لا أقول إن البارئ لم يزل سميعا بصيرا؛ لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر . وكان يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر؛ لأن الكافر: كفر وإنسان، والله تعالى لا يخلق الكفر . وانتسبت إليه فرقة تسمت العبادية. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٨، ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ١٣.

والعلل، كما سنوضحه في الفرق بين القادر والموجب، فإذا تقرر أن القديم تعالى قادر وأن القادر من معقوليته الاختيار كان قادرا على خلاف معلومه.

وثالثها أن أبدان الروم محتملة للسواد كاحتمالها للبياض، فيجب أن يكون قادرا على خلق السواد فيها بدلا عن البياض، وكذلك أبدان الزنج يجب أن يكون قادرا على خلق البياض فيها بدلا عن السواد، وإلا أدى إلى تعجيزه عن بعض الممكنات، وفي ذلك قدرته على خلاف معلومه.

احتج عباد ومتبعوه بأن وجود ما علم الله أنه لا يكون محال، والمحال لا يكون مقدورا. وإنما قلنا إن وجود ما علم الله أنه لا يكون محال؛ لأن ذلك الشيء لو وقع لم يكن معلوم الله تعالى على ما تعلق به علم الله، فيلزم منه محالان:

أحدهما انقلاب علمه جهلا؛ لأن علم الله تعالى لا بد أن يكون متعلقا إما بوجود ذلك الشيء وإما بعدمه، ونحن وإن كنا لا نعلم كيفية ذلك التعلق على التعيين إلا أنا نعلم أن ذلك التعلق في نفسه لا بد من كونه واقعا على أحد الوجهين على التعيين، فإذا قدرنا ألا يقع المعلوم على ذلك الوجه الذي تعلق به ذلك العلم لزم انقلاب علمه جهلا.

وثانيهما تغير الشيء عما كان عليه في الماضي. وكلاهما محال، فثبت أن وقوع ما علم الله أنه لا يقع محال، والمحال لا يكون مقدورا.

وجوابه من وجهين:

أحدهما أنا لا نقول: إن علمه تعالى يتغير في الأزل عما كان عليه، بل نقول: إنا متى فرضنا وقوع الشيء الذي فرضنا أن علم الله تعالى كان متعلقا بعدم وقوعه فإنا نتبين أن علم الله تعالى ما كان متعلقا في الأزل بعدم وقوعه بل كان متعلقا بوقوعه؛ لأن العلم تابع

للمعلوم، فمتى فرض وقوع المعلوم على وجه مخصوص لزم أن يفرض تعلق علم الله تعالى به في الأزل على ذلك الوجه.

وثانيهما أنا وإن سلمنا أنه محال وقوعه نظرا إلى تعلق علم الله تعالى ولكنه ممكن في ذاته، وكل ممكن في ذاته فهو من حيث أنه ممكن مقدور، كما مر، فإذن خلاف معلوم الله تعالى وإن كان محالا بالنظر إلى العلم ولكنه مقدور في نفسه.

واعتمد الشيخان أبو علي[1] وأبو هاشم في الجواب مسلكا آخر، وتابعهما عليه جماهير المتكلمين، وقالوا: إنا إذا فرضنا انقلاب معلوم الله تعالى فلا نقول إن ذلك يدل على انقلاب علمه جهلا ولا أنه لا يدل، بل نمسك عن القولين جميعا، ولا نجيب لا بلا ولا بنعم. وهذا من ركيك الكلام وضعيفه لوجوه:

أما أولا فليس المقصود من الإلزام العبارة وأن تلتزموا تصريح ألسنتكم شيئا ولكنا لما علمنا بالبديهة أن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات ولا واسطة بينهما وعلمنا بالضرورة أن انقلاب المعلوم يقتضي انقلاب العلم لا محالة لزمكم ما ذكرناه، سواء أمسكتم اللسان عنه أو لم تمسكوا.

وأما ثانيا فالسؤال لا يخلو إما أن يكون صحيحا أو فاسدا، فإن كان صحيحا توجه الجواب من المسئول، فإن لم يجب كان إفحاما له وعد منقطعا، وإن كان فاسدا وجب رده على السائل بكونه فاسد الوضع، كمن يسأل عن قدم المعدوم وحدوثه، فكما أن هذا السائل

---

1 - محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائي أبو علي (٣٠٣هـ): متكلم مفسر من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى من قرى البصرة. الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٥٦، كحالة: معجم المؤلفين ١٠/ ٢٦٩.

لا يستحق جوابا لكون سؤاله قد فسد وضعه كذلك في مسألتنا، فأما الامتناع عن الإجابة بلا أو نعم فمن الحيرة والخروج عن قضايا العقول.

وأما ثالثا فليس امتناعكم من الإجابة بلا أو بنعم إلا فرارا من المحالات المتوجهة بتقدير وقوع خلاف معلومه، وليس التزامها بأعظم مما التزمتموه من الخروج عن النفي والإثبات، فكيف يدفع المحال بما هو أفحش منه وأدخل في البطلان.

الفصل الثالث في خلق الأعمال

ذهب الأشعري[1] إلى أن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد ولا مؤثرة فيه، وعندنا أن العبد موجد لأفعاله ومؤثر فيها، ويتضح مقصودنا في المسألة بمسالك أربعة:

المسلك الأول أنا ندعي العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه.

وهذه هي طريقة الشيخ أبي الحسين. وبيانه بوجوه ثلاثة:

أولها أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع منها شيء، ومتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا له فإنه يقع منه الأكل لا محالة، ومتى اعتقد أن فيه سما انصرف عنه، وكذلك نعلم من حال غيره من العقلاء الذين أحوالهم سليمة وقوف أفعالهم ووقوعها بحسب دواعيهم، فإن أحدنا إذا علم ما له من

---

1 - علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر ابن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري، اليماني البصري أبو الحسن (٣٣٠هـ) ، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم ورد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج. وتوفي ببغداد. وهو صاحب كتاب "مقالات الإسلاميين" و"الإبانة عن أصول الديانة". الزركلي: الأعلام ٤/ ٢٦٣، كحالة: معجم المؤلفين ٧/ ٣٥.

المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فإنه يقع منه الشرب لا محالة، ومتى علم ما عليه من المضرة في الدخول في النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان الموجد للشيء هو الذي يحدث منه الفعل موافقا لدواعيه وثبت أن العقلاء قد تقرر في بدائه عقولهم أن العبد حاله كذلك علمنا أن علمهم بكونهم محدثين لأفعالهم علم ضروري.

وثانيها أن العقلاء يعلمون بالضرورة حسن ذم المسيء إليهم ومدح المحسن ويعلمون قبح الذم والمدح على كونه طويلا أو قصيرا على طول القامة وقصرها وسواد الوجه وبياضه وأن السماء فوقه والأرض تحته، ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثا لما علموا حسن ذمه ومدحه بالضرورة على أفعاله وقبح مدحه وذمه على ما لا تعلق له به؛ لأن العلم باستحسانهم لمدحه وذمه فرع على العلم بحدوث ذلك منه، والعلم بالفرع إذا كان ضروريا فالعلم بالأصل يكون ضروريا لا محالة، ولظهور ذلك عند العقلاء حصل العلم به للمراهقين، فإن أحدنا لو رمى مراهقا بحجر تؤلمه فإنه يذم الرامي دون الحجر، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الحجر لما استحسن ذم الرامي دون الحجر.

وثالثها أن الواحد منا يجد من نفسه ومن غيره إذا طلب من غيره فعلا فإنه يطلبه منه طلب عالم بأنه هو الذي يحدث ذلك، ولهذا فإنه يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطف ويعظه ويزجره ويحتال بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويلومه ويعنفه ويتعجب من فعله ويعجب العقلاء، ويعلل ذلك بأنه فعله. ونجد من أنفسنا الفرق الضروري بين أمره بالقيام والقعود وبين أمره بإيجاد السماء وتناول الكواكب، ولولا أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا لما صح ذلك.

فهذه الوجوه كلها منبهة على أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا مؤكدة لكون العلم ضروريا بصحة الإيجاد. ولهم على هذا المسلك أسئلة أربعة:

السؤال الأول أن دعوى الضرورة غير ممكن لأمرين:

أما أولا فلو كان ضروريا لوجب اشتراك العقلاء فيه، والعلم بكون العبد موجد لفعله غير مشترك بين العقلاء، فأما إذا راجعنا أنفسنا لم نعلم إلا أن هذه الأفعال تحصل بحسب دواعينا وإرادتنا، فأما أن نكون المؤثرين فيها فذلك مما لا نجده من أنفسنا.

وأما ثانيا فإن الناس كانوا قبل أبي الحسين إما منكرين لكون العبد موجدا لأفعاله وإما معترفين بصحة الإيجاد، مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال، فكيف يسمع منه نسبة العقلاء إلى إنكار الضرورة.

وجوابه أما قولهم أولا: إنه لو كان ضروريا لوجب اشتراك العقلاء فيه. فإنا نقول: إن العقلاء بأسرهم متفقون على وجوب إضافة أفعالنا إلينا ومعترفون بذلك، وإنما وقع نزاعهم في كيفية تلك الإضافة، كما سنحكي عنهم، ويجوز أن يشتبه الأمر في كيفية الإضافة فيحصل الخلاف كما في صور من الضروريات، لمكان كثرة الخوض وضعف كل فريق بنصرة مذهبه وعدم الالتفات إلى مذهب مخالفه وكثيرا ما يعرض هذا الفرق إلا لمنصف محقق.

وأما قولهم ثانيا: إن من قبل أبي الحسين إما منكرين وإما معترفين. فنقول: إن من قبل أبي الحسين متفقون على وجوب الإضافة إلينا ومعترفون بصحة وقوفها على أحوالنا، وهم بين منكر لتأثير القدرة في الحدوث ويثبت جهة أخرى، وهم عدد قليل. وبين معترف بالحدوث مثبت له بالنظر، ويجوز أن يعرض اللبس في العلم بين كونه ضروريا أو نظريا كما عرض للكعبي في خبر التواتر فظنه نظريا، فحصل أنا لم ندع علما ضروريا وأنكروه وإنما وقع الاشتباه في كونه ضروريا أو نظريا، وهذا لا يضرنا. وظهر أن كلام أبي الحسين مطابق لما علمه العقلاء ضرورة.

السؤال الثاني قولهم: اشتهر عن أبي الحسين مذهبان:

أحدهما القول بأن القادر لا يفعل أحد مقدوريه إلا لمرجح بالضرورة.

والثاني أن الفعل عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة.

ومع الاعتراف بصحة هذين المذهبين كيف يمكن القطع بكون العبد موجدا لأفعاله، وبالغ في ذلك حتى ادعى الضرورة.

وجوابه أما المذهب الأول فبتسليمه لا يحصل فيه بنفسه غرض المسألة. وأما الثاني فمفهوم الوجوب مشترك، والغرض به هاهنا أن له أولوية بالوجود من ضده، وتلك الأولوية حاصلة بالنظر إلى داعيته، وإن كان ضده ممكنا بالنظر إلى قادريته؛ لأن العقل لا يأبى إثبات واسطة بين التساوي وبين التعين على سبيل الوجوب، وهو أن يكون أحد الجانبين أولى بالحصول من الآخر وإن لم تنته تلك الأولوية إلى درجة الوجوب، ولهذا فإن أحدنا يستحق المدح والذم إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه، وأما عند حصول الإلجاء فلا يستحق مدحا ولا ذما، وهذا يدل على إمكان الترك عند حصول تلك الأولوية.

السؤال الثالث قالوا: إذا فعل القادر أحد الضدين فإما أن يمكنه أن يفعل ضده الآخر أو لا يمكنه، فإن كان الأول فإما أن يفعله لمرجح أو لا لمرجح، فإن فعله لغير مرجح فقد ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح، وهو محال. وإن استدعى مرجحا كان حصول ذلك الفعل عند ذلك المرجح إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا، ومحال ألا يكون واجبا وإلا لاستدعى مرجحا ومرجحه إلى مرجح إلى غير غاية، وإن كان واجبا كان حصول الفعل عند الداعي واجبا. وإن كان القادر لا يمكنه إذا فعل أحد الضدين ألا يفعل الآخر كان أيضا واجبا، وهو المطلوب.

وجوابه من وجهين:

أحدهما أنا نقول: إن هذا السؤال إن كان يبطل الاختيار في حق العبد فهو بعينه مبطل الاختيار في حق الله تعالى؛ لأن طريق الفاعلية واحد، وهذا بعينه فلسفة محض وقول بالموجب وخروج عن الدين.

فإن قالوا: إن كون القدير تعالى بحال يجب أن يكون فاعلا لا يخرجه عن حد الاختيار. قلنا: وكون فاعلية العبد واجبة لا تخرجه عن حد الاختيار.

وثانيهما أنا نسلم أن الفعل واجب عند داعية العبد، ولكن هذا الوجوب لا يبطل كونه مختارا في فعله. ومعناه أن له أولوية بالوجود من دون ضده.

السؤال الرابع قالوا: إذا كان لا محيص لكم عن القول بالوجوب إلا بالتزام الأولوية فالأولوية باطلة لوجوه:

أما أولا فعند حصول تلك الأولوية إن امتنع وجود الفعل عقلا لم يكن هو أولى بالوجود، وإن امتنع عدمه فلا كان واجبا وجوده، وإن لم يمتنع وجوده ولا عدمه كان كل واحد من الأمرين ممكنا، فلو فرضنا وجوده مع أن نسبة تلك الأولوية إلى الوقوع واللا وقوع نسبة واحدة كان ترجيحا لأحد طرفي الممكن لا لمرجح، وهو محال.

وأما ثانيا فحصول تلك الأولوية وعدم الممكن إما إن يكونا متنافيين أولا، فإن كانا متنافيين استحال اجتماعهما. فمتى كانت تلك الأولوية حاصلة استحال عدمه، ومتى استحال عدمه وجب وجوده. وإن لم يكونا متنافيين كان عند حصول تلك الأولوية يمكن أن يستمر عدمه، وإذا استمر عدمه في وقت وجب استمراره في جميع الأوقات، إذ لا وقت

أولى من وقت. فلو قدرنا اقتضاء تلك الأولوية زوال عدم الممكن في وقت مع أنها لم تقتض زواله في سائر الأوقات كان ترجيحا للممكن من غير مرجح، وإنه محال.

وأما ثالثا فهو أن الممكن هو الذي تكون نسبة تجدد الوجود إليه كنسبة استمرار العدم، فإذا امتنع ترجح استمرار العدم على ترجح تجدد الوجود بحال كونهما متساويين فلأن يمتنع ترجح استمرار العدم حال كون استمرار العدم مرجوحا أولى.

وجوابه أنا قد قررنا أن تلك الأولوية لا ينكرها العقل وأن إثبات واسطة بين التساوي وبين التعيين على سبيل الوجوب ممكنة، وهو أن يكون أحد الجانبين أولى من الآخر وإن لم تنته تلك الأولوية إلى درجة الوجوب.

فأما ما ذكروه من الأوجه الثلاثة فالجواب عنها بحرف واحد، وهو أنا نسلم أن وجود الممكن في هذه الأحوال واجب، ولكن مفهوم الوجوب مشترك، والغرض به هاهنا أنه أحق بالوجود ولا يستحيل ضده لا باعتبار الداعي ولا باعتبار القدرة.

المسلك الثاني الاستدلال على كون العبد موجدا لأفعاله

وهذه هي طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه، وبيانه من وجوه ثلاثة:

أولها أنها واقفة على حسب دواعيهم ومنتفية بحسب صوارفهم، فلو كانت فعلا لغيرهم لبطل ما نعلمه من مطابقة الداعي وجودا وعدما.

وثانيها حسن الأمر والنهي والمدح والذم على القيام والقعود وقبح ذلك على طول القامة وقصرها، حتى إنه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمورية لمرض أو عجز ثم أمره غيره فإن العقلاء يتعجبون منه وينسبونه إلى الحماقة والجنون ويقولون له: إنك تعلم أنه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به وهذا مما يعلم فساده ببديهة العقل.

وثالثها حسن طلب الإنسان من غيره فعلا من أفعاله التي هو قادر عليها طلب عالم بكونه موجدا له يتمكن من تحصيله، ولهذا تعجب العقلاء من امتناعه مع القدرة عليه، ويعللون ذلك بامتناعه ويعلمون أنه لو شاء لفعل. وهلم جرا إلى تمام التقرير الذي حكيناه عن أبي الحسين، لكن الفرق بين الطريقتين أن أبا الحسين يجعل العلم بكون العبد موجدا لأفعاله أصلا للعلم بهذه الأمور من الأمر والنهي والمدح والذم.

وأصحاب أبي هاشم يجعلون العلم بهذه الأمور أصلا للعلم بكونه موجدا لأفعاله، وهذه الطريقة ضعيفة من وجهين:

الأول من حيث الاستدراك وهو أنكم قلتم في نظم دليلكم: وجوب حصول الفعل عند الدواعي ووجوب ألا يحصل عند حصول الصوارف. مع أن ذكر أحد الأمرين كاف في حصول المطلوب؛ لأنه لو ثبت وجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي وثبت أن ما يجب حصوله عند حصول شيء آخر فإنه يجب أن يكون المؤثر فيه ذلك الشيء الآخر فيلزم من هذا القدر أنه إذا وجب حصول الفعل عند الدواعي يجب ألا يحصل عند فقدها، وإلا لم يكن لتعليقه بها فائدة، فيلزم ألا يكون لذكر الصوارف معنى لاستحاله على الزيادة من غير فائدة، وهو باطل.

والثاني من حيث التحقيق، وهو أنكم إذا ادعيتم وجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي واستحالة حصوله عند تحقق الصوارف، ولا شك أن تلك الدواعي والصوارف أفعال الله تعالى أو مستندة إلى أفعاله، وهذا يبطل مذهبكم بالكلية؛ لأن الله تعالى إذا فعل تلك الدواعي والصوارف وجب حصول ذلك الفعل شاء العبد أم أبى، وإذا لم يفعل فيه تلك الدواعي استحال حصول الفعل لا محالة، وعند ذلك يكون تكليف العبد بها تكليفا بما ليس مقدورا له. وأيضا فليس في هذا الاستدلال على طوله إلا وقوف الفعل على حسب الدواعي، وليس يلزم من هذا القدر كون قدرة العبد مؤثرة في فعله، فمن الجائز أن يكون

الله تعالى يفعل ذلك الفعل مطابقا لداعية العبد، وبكونه محتملا يبطل الاستدلال، ثم نقول: إن ما ذكرتموه من وجوب وقوف فعل العبد على دواعيه لا يفيد المطلوب بكونه محدثا له؛ لأن حصول فعل العبد عند توفر دواعيه ليس بأظهر من حصول الشبع للحي السليم عند تناول الغذاء الطيب وحصول الري عقيب شرب الماء البارد وحصول النبت عند إلقاء البذر في الأرض الجدبة مع حصول الشرائط من السقي بالماء والشمس وغير ذلك، فإذا كانت هذه الأمور واجبة الحصول عند هذه الأشياء ومع ذلك لم تعلق بها فكذا أيضا وجوب حصول فعل العبد عند الداعية لا تعلق به، ثم لئن سلمنا وجوب حصول فعل العبد عند داعيته فلم قلتم إنه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فضلا عن أن يكون المؤثر فيه قدرة العبد ؟ وهلا جاز أن يكون حاصلا لا لأمر كما في صور من مذهبكم، منها أن الذوات مشتركة في كونها ذواتا، ثم إن بعض الذوات مختصة بصفة ذاتية يجب حصولها لتلك الذات ويمنع حصولها لغيرها من الذوات، وهذا الوجوب لا يعلل بأمر؛ لأنه بأي شيء علل فسد.

فهكذا الوجوب في فعل العبد لا يعلل أيضا، ومنها أن العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل مع أن ذلك المحل مثل لسائر المحال، وذلك الوجوب لا يعلل أيضا؛ لأنه بأي شيء علل بطل. ومنها أن الأعراض التي لا تبقى تختص صحة حدوثها بالوقت المعين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الأوقات. ومنها أن القادر يفعل أحد مقدوريه دون الآخر لا لأمر؛ لأنه بأي شيء علل فسد.

فإذا رأينا أن الوجوب في الصحة والاستحالة قد يحصل في بعض المواضع وبعض الأوقات لا لأمر فلم لا يجوز أن يقال: إن الفعل الذي حدث عند توفر الدواعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت الذي قبله وبعده لا لأمر، وحينئذ لا نحتاج إلى مؤثر أصلا، ثم لئن سلمنا أنه لا بد لهذه الأفعال من مؤثر فلم لا يجوز أن يكون المؤثر فيها

غير العبد، ولا يمكن أن يقال: لو كان كذلك لصح من ذلك الغير ألا يخلق تلك الأفعال عقيب توفر الدواعي أو يخلقها عقيب حصول الصوارف؛ لأنا نقول: إن الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إن تلك القدرة والداعية وإن كانتا غير مؤثرتين في وجود الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل، والفاعل للشيء لا يمكنه أن يفعل ذلك الشيء عاريا عما يلازمه؛ فلأجل ذلك يستحيل من الله تعالى أن لا يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الدواعي، كما أنه متى خلق الجوهر استحال منه ألا يخلق الكون الملازم له، فهذا ما يتوجه على هذه الطريقة.

المسلك الثالث القول بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يسدّ باب معرفة إلهية الصانع والعلم بصحة النبوة وكونه صادقا في إخباره ومعرفة صحة الشريعة ويفضي إلى خرق الإجماع.

ومجامعها أمور خمسة:

الأول بطلان معرفة إلهية الصانع؛ لأن الإله من تحق له العبادة، وإنما تحق له العبادة لمكان نعمته، ومع القول بكونه خالقا للقبيح وموجدا له ومضافا إليه لا يمكنهم القطع بكونها نعما؛ لتجويز ألا يريد وجها بل يكون عبثا أو ألا يريد بها وجه الإحسان.

والثاني بطلان النبوة؛ لأنه تعالى إذا كان فاعلا لكل القبائح لم يمتنع عن إظهار المعجز على الكذابين، ومتى لم يقطع بامتناع ذلك لم يقطع بصحة النبوة، وحينئذ يتعذر علينا الفرق بين النبي والمتنبئ.

الثالث وهو أنه يلزم سد باب الوثوق بوعده ووعيده؛ لأنه إذا جاز أن يخلق القبائح جاز أن يكذب في إخباره، فلا تقع الثقة بشيء منها.

الرابع بطلان صحة الشريعة؛ لأنه تعالى إذا كان خالقا للقبائح جاز أن يدعو إليها وأن يبعث من يدعو إليها ويحث عليها ويرغب فيها. ومتى جاز ذلك لزمهم في دين الإسلام أن يكون هو الكفر والضلال ولكن الله تعالى زينه في قلوبنا، وأن تكون سائر الملل الكفرية هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين خلافه في أعيننا. ومتى جوزوا ذلك وجب زوال الثقة بالشرائع وقبح التشاغل بها.

الخامس هو أنه يلزمهم خرق إجماع الأمة؛ وذلك من وجوه:

أولها أنه تعالى لو كان خالقا لأفعال العباد وفيها الظلم والكذب والعبث للزم أن يكون ظالما وعابثا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وثانيها أن من جملة أفعال العباد الإشراك بالله تعالى ووصفه بالأنداد وسبه وشتمه فكان يجب أن تكون هذه الأشياء فعله؛ وذلك يبطل حكمته ويلحقه بالسفهاء.

وثالثها لو كان تعالى خالقا للكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ضرره على العبد أكبر من ضرر الشيطان؛ لأن الشيطان يدعوه إلى الكفر والله تعالى هو المتولي لخلقه فيه، والأمة مجمعة على خلاف ذلك.

ورابعها أن العبد لو لم يكن موجدا لأفعاله لما استحق عليها ثوابا ولا عقابا، ولكان الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق، ولو جاز ذلك لحسن منه تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة والأبالسة، ولو كان كذلك لكان أسفه السفهاء، وقد ميز الله المسلمين في كتابه الكريم فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٦)﴾[1].

---

1 - سورة القلم: آية ٣٥-٣٦.

وخامسها لو جاز أن يكون الله تعالى هو الخالق للزنا وسائر الفواحش لجاز أن يبعث رسولا هذا دينه، ولو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون فيمن سلف من الأنبياء عليهم السلام من لم يبعثه إلا للدعاء إلى الزنا والسرقة والأفعال الردية واتباع الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى ورسله وبالوالدين وذم المحسن ومدح المسيء، وكفى بمذهب فسادا هذا ثمرته.

وسادسها أن الله تعالى لو كان خالقا للكفر في الكافر لكان قد خلقه للعذاب في نار جهنم، ولو كان كذلك لما كان لله تعالى نعمة على الكافر أصلا، ولا يمكن أن يقال: إن الله تعالى وإن لم يكن له نعمة على الكافر دينية فله عليه نعمة دنياوية. لأنا نقول: إن اللذة الدنيوية بالنسبة إلى العقوبة الأبدية كالغرفة بالنسبة إلى البحر بل أقل، وذلك لا يعد نعمة، ألا ترى أن من جعل السم في الحلوى فإنه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة، فكذا هنا. ومتى التزمتم أنه تعالى لا نعمة له على الكافر فقد أنكرتم ما هو معلوم ضرورة من الدين وخالفتم الكتاب والسنة، قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْرًا)[1]. وقال تعالى: (وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ)[2]. وأما السنة فأكثر من أن تحصى؛ لأنه ما من عبد إلا ولله تعالى عليه نعمة مسلما كان أو كافرا.

وسابعها أنه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ثم كلفه الإيمان لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق، ولو جاز ذلك لجاز تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزَّمِن[3] العدو، بل يلزم التكليف بخلق القديم، والجمع بين السواد والبياض. ولو جاز ذلك لجاز تكليف الجمادات، وكل ذلك باطل بالضرورة.

---

1 - سورة إبراهيم: آية ٢٨.

2 - سورة القصص: آية ٧٧.

3 - يقصد به الضعيف الذي لا حراك له أو الأعرج.

وثامنها أنه تعالى لو كان فاعلا للقبائح لكان جاهلا ومحتاجا؛ لأن الفاعل للقبيح لا يفعله إلا لأحد هذين الوجهين، فإذا وجب ذلك في الشاهد مع أن الفاعل منا ليس فاعلا على الحقيقة عندكم فلأن يكون في الغائب أولى وأحق.

المسلك الرابع الأدلة النقلية وهي منقسمة إلى الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى:(فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[1]. وكذلك الآيات المشتملة على إثبات العمل للعبد كقوله تعالى: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا)[2]. فذكر الغفران عن نفسه لمن أتى بالإيمان والعمل الصالح، وذلك يدل على أن للعبد عملا. وقوله تعالى:(مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ)[3] وقوله تعالى: (لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى)[4] وقوله: (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)[5] وقوله تعالى: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)[6] وقوله تعالى: (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ)[7]. وبالجملة فكل ما في القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين أو مسيئين يدل على كونهم فاعلين.

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». وقوله: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاسق شر من عمله». وقوله: «الأعمال بالنيات».

---

1 - سورة المؤمنون: آية ١٤.

2 - سورة طه: آية ٨٢.

3 - سورة فصلت: آية ٤٦.

4 - سورة النجم: آية ٣١.

5 - سورة الملك: آية ٢.

6 - سورة الجاثية: آية ٢١.

7 - سورة ص: آية ٢٨.

وأما الإجماع فهو أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، فلو كان الكفر من قضاء الله تعالى لوجب الرضا به، ولكن الرضا بالكفر كفر بالإجماع، فعلمنا أن الكفر ليس من فعل الله تعالى فلا يكون من خلقه.

واعلم أن التمسك بالآيات والأحاديث والإجماع في هذه المسألة صحيح من جهة النظر ، وذلك لأن صحة المسالك السمعية متوقفة على تقرير قواعد الحكمة ، والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالما وغنيا ، فإذا صح هذان الأصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع؛ لأن أصوله قد تمهدت.

وأما حيث[1] الإلزام فممتنع؛ لأنه ما لم يثبت أن الله تعالى لا يفعل لا يصح الاستدلال بالسمع، فكيف يمكن تصحيح ذلك بالسمع.

ثم إن المجبرة عن آخرهم متفقون على عدم استقلال العبد بالتأثير في فعله، ثم اختلفوا في ذلك، فذهب الأشعري إلى أن الإيجاد بقدرة الله تعالى وأن معنى كون العبد مؤثرا عنده هو مقارنة قدرته لمقدور حصل من جهة الله تعالى، وهذا هو معنى الكسب عنده.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني[2] منهم إلى أن الإيجاد بقدرة الله تعالى وأن تأثير قدرة العبد إنما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة أو معصية، وهذا هو الكسب عنده.

---

1 - في نسخة دار الكتب: من حيث.

2 -محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري البغدادي الباقلاني القاضي أبو بكر(٤٠٣هـ)، متكلم على مذهب الأشعري. ولد بالبصرة، وسكن بغداد، سمع بها الحديث، ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم، كان جيد الاستنباط سريع الجواب، وقد وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها وتوفي ببغداد. الزركلي: الأعلام ٦/ ١٧٦، كحالة: معجم المؤلفين ١٠/ ١٠٩.

وذهب الجويني[1] إلى أن الإيجاد كما هو حاصل بقدرة الله تعالى فهو أيضا بقدرة العبد عند الاختيار، ولا معنى للكسب عنده. صرح بذلك في كتابه المعروف «بالنظامي»، وهو مذهب الإسْفِراييني[2] منهم.

فهذه خلاصة مذهبهم في الكسب، وقد ذكرنا فيما سلف أقوى الأدلة وأقوى الأسئلة عليها، فأما الكلام عليهم في الكسب فإن صح أنه جهة للتأثير فهو عندهم واجب الحصول، وإن لم يكن جهة للتأثير فهو باطل، ومن أحاط بما ذكرناه هان عليه على القرب إفساده، وما وراء ذلك فهو تطويلات خارجة عن المقصود.

الفصل الرابع في أن الداعي هل هو شرط في وجود الفعل أم لا

ذهب الشيخان أبو الحسين ومحمود الملاحمي إلى أن الداعي شرط في وجود الفعل وأن وقوعه من دون اعتباره محال، وهو قول متأخري الأشعرية. وذهب جمهور المعتزلة من أصحاب أبي هاشم إلى أن الداعي ليس شرطا في وقوع الفعل ولا في صحته، والمختار هو الأول، ويدل عليه مسالك:

---

1 - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي النيسابوري الشافعي الأشعري، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (٤٧٨هـ): فقيه أصولي متكلم مفسر أديب، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين. الزركلي: الأعلام ٤/ ١٦٠، كحالة: معجم المؤلفين ٦/ ١٨٤.

2 - عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفراييني الشافعي، أبو منصور (٤٢٩هـ): فقيه أصولي متكلم أديب عالم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على إثر فتنة التركمان وهو صاحب كتاب "أصول الدين" و"الفرق بين الفرق". الزركلي: الأعلام ٤/ ٤٨، كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ٣٠٩.

الأول ما قد تقرر أن العالم بما يفعله لا يفعله إلا لداع باتفاق من الكل، وكل عاقل يعلم ذلك من نفسه ضرورة. ومتى استحال من العالم أن يفعل فعله لغير داع فلا بد من كون الداعي شرطا في وجود الفعل، إذ لو لم يكن شرطا لكان لا معنى لتلازمهما؛ لأن كل أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر جاز انفصال أحدهما عن الآخر، فكان لا يمتنع وجود الفعل من العالم به من غير داع إليه، فلما علمنا خلاف ذلك بالضرورة كان دلالة على أن الداعي شرط في وجود الفعل ومحتاج في وجوده إليه، ولا شك أن أدنى درجات الاحتياج هو الشرطية، ومتى كان الداعي شرطا في وجود الفعل استحال وجوده من دونه؛ لأن فائدة كون الشيء شرطا في غيره أنه يصح وجوده إذا وجد الشرط ويمتنع وجوده مع عدم شرطه.

فإذا تقرر ذلك فلا فرق بين كون القادر عالما بما يفعله وبين ألا يكون عالما بفعله في افتقار الفعل إلى الداعي؛ لأن وقوف الشيء على غيره هو لأمر يرجع إليه في نفسه لا لأمر يرجع إلى غيره من كون القادر عالما أو غير عالم. لا يقال: إنما امتنع من العالم بما يفعله وقوع فعله من غير داع لأن كونه عالما بفعله هو الداعي نفسه. فلو فرضنا وقوع الفعل من العالم لغير داع مع أن الداعي لا يزيد على حاله بكونه عالما به لتناقض الكلام، وليس كذلك الساهي والنائم فإنهما غير عالمين بما يفعلانه، فلم يتناقض قولنا إنهما يفعلان لغير داع؛ لأنا نقول: هذا غلط. فإن علم العالم بفعله أمر وراء الداعي ومخالف له، فإن معنى كون الفاعل عالما بما يفعله هو أنه يعلم حقيقته وجنسه من كونه حركة وسكونا وقياما وقعودا حتى يصح منه اتخاذه والقصد إليه، والداعي هو أمر زائد على علمه بحقيقته وجنسه وهو كونه مؤديا إلى النفع أو دفع الضرر هذا في داعي الحاجة أو كونه حسنا وإحسانا إلى الغير هذا في داعي الحكمة، ولو كان الغرض من الداعي هو نفس علمه بحقيقته لكان الكلام متناقضا، فبطل ما أوردوه وصح أن الداعي شرط في وجود الفعل من العالم وغيره.

المسلك الثاني أنه لو صح وجود الفعل من غير داع لصح وجوده مع قيام الصارف، وهذا ينقض حقيقة القادر ويعود بالنقض على ما قد علم بالضرورة، فإن من حق القادر أن يوجد فعله بحسب دواعيه وأن يمتنع وجوده إذا خلص صارفه، وإنما قلنا: إنه لو صح وجود الفعل من غير داع لصح وجوده مع قيام الصارف فلأن الفعل إذا كان غير مفتقر إلى الداعي جاز حصوله مع نقيضه وهو قيام الصارف، فلما علمنا استحالة ذلك عرفنا أن الداعي شرط في وجود الفعل، فاستحال حصوله مع نقيضه، ولهذا فإن التأليف لما كان مفتقرا إلى المجاورة لم يصح وجوده مع نقيضها وهو الافتراق، ولما لم يكن التأليف مفتقرا إلى السواد كان وجوده مع ضده وهو البياض صحيحا.

المسلك الثالث هو أن من حق القادر أن تتعلق قدرته بالضدين على سواء، على معنى أن كل واحد من مقدوريه صحيح الوقوع في نفسه، وحال هذه الصفة في تعلقها بالضدين على سواء، فلولا الداعي لما ترجح وجود أحدهما على الآخر، وهذا هو الفرق بين القادر والموجب، فإن كل واحد من القادر والموجب يصح وجود أثره ولا تقع التفرقة بينهما إلا من حيث أن القادر يفتقر في وقوع أثره إلى الداعي بخلاف الموجب فإنه متى صح أثره وجب، ومتى لم يصح استحال، وليس كذلك القادر فإنه متى صح أثره لا يجب كونه مؤثرا لا محالة، بل عند إمكانه يجوز ألا يقع. فحصل من هذا أن التفرقة بين القادر والموجب معلومة بالضرورة، ولا تفرقة إلا من حيث اعتبار الداعي، فيجب أن يكون الداعي معتبرا في وجود الفعل وشرطا فيه.

لا يقال: إن وجه التفرقة بين القادر والموجب هو أن القادر مؤثر على سبيل الصحة والاختيار بخلاف الموجب. لأنا نقول: أما الصحة فقد اشتركا في أن أثر كل واحد منهما صحيح الوقوع، فلا تقع التفرقة بينهما من هذه الجهة. وأما الاختيار فإن لم يفسر بالداعي فلا معنى له، إذ كيف تصح تسميته بكونه مختارا لفعله وليس له داع إليه.

واحتج أصحاب أبي هاشم بأمرين:

أحدهما أن الساهي والنائم قد يفعلان الفعل لغير داع، وهذا يدل على أن الداعي ليس شرطا في وجود الفعل، إذ لو كان شرطا لما صح وجوده من قبلهما.

وجوابه أنا قد قررنا أن الداعي شرط في وجود الفعل بما فيه مقنع وكفاية، وما ذكروه في النائم فهو رجوع إلى وجود محتمل، فإنا لا نسلم أن النائم لا يفعل ما يفعله لغير داع، بل يفعله لداع، ولهذا فإن المستيقظ من نومه يذكر أنه كان في حال نومه معتقدا أو ظانا لأمر حتى يحدث منه أفعال بحسب ذلك الظن والاعتقاد، كمن يرى أنه يضرب بالسيف أو تقطع أوصاله فيضطرب ويعلو صوته حتى يكون ذلك سببا للانتباه، وكمن يرى فور جهنم فيبعثه ذلك على الحزن والأسف حتى يسمع بكاؤه ونحيبه، وكمن يرى ما يسره فتسفره الغبطة والفرح فينتبه وهو يضحك.

ويؤكد ذلك أن الداعي في حقه ليس إلا الظن أو الاعتقاد، وهذا يتأتى من النائم كما يتأتى من غيره، فكيف يقال إنه يفعل ما يفعله لغير داع وغاية، ينافي هذا أن النائم حال يقظته قد لا يعلم ما دعاه إلى تلك الأفعال، وهذا لا يوجب القطع على أنها في الأصل ما صدرت عن غير داع، فإن علمه بتلك الدواعي غير الدواعي في أنفسها.

وثانيهما أنه قد يقع أحد الفعلين من القادر دون الآخر وحالهما في تناول الداعي لهما على سواء، فإن من خير بين دينارين مستويين في الجودة أو تمرتين مستويتين في الحلاوة فإنه يتناول أحدهما دون الآخر، وهذا يدل على أن الفعل غير مفتقر إلى الداعي؛ لأنه لو كان الداعي شرطا في وجوده لكان كما يحتاج إليه في أول الأمر يحتاج إليه في آخره أيضا عند فرض الاستواء.

وجوابه من وجوه:

أما أولا فنحن لا نسلم تماثلهما بالإضافة إليه ولو كانا في أنفسهما مثلين، فربما يعتقد لأحدهما فضلا على الآخر فيكون ذلك سببا للعدول إلى أحدهما دون الآخر.

وأما ثانيا فلو تناهيا في التصوير إلى أنهما مستويان من كل الوجوه فربما يذهل عن أحدهما لاستوائهما في الغرض، ويصير الحال كما لو لم يكن إلا أحدهما.

وأما ثالثا وهو الصحيح فلأن حال القادر ليس كحال الموجب، فإن أثر الموجب متى صح وجب ومتى لم يصح استحال، والقادر يفعل أحد مقدوريه لقصده وداعيه مع استوائهما في كونهما ممكني الوقوع على سواء، فمتى استويا في الغرض فإنه يفعل أحدهما لداعيته من دون أمر آخر. فإذا قال السائل: ما الذي رجح وجود المقدور على عدمه ؟ فمن جوابنا أنه القادر. فإذا قال: فلم وجد في هذا الوقت دون ما قبله وبعده، ولم اختص بالحصول دون ضده ؟ قلنا: الفاعل المختار لمكان داعيه، فمتى قال فلنفرض قيام الداعي في كل واحد من الضدين على سواء. قلنا: من هاهنا يتميز القادر عن الموجب، فإنا لو جرينا في هذا الموطن على طلب مخصص لأحد مقدوريه دون الآخر غير كونه فاعلا مختارا لألحقناه بباب الموجب وخرج عن حد الاختيار، وهذا يرفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين القادر والموجب.

وحصل من مجموع ما ذكرناه أن الفاعل مفتقر في الأصل إلى الداعي ليبعثه على الفعل، وعند فرض الاستواء في الفعلين من كل الوجوه يفعل أحدهما دون الآخر من غير أمر وراء كونه فاعلا مختارا.

الفصل الخامس إن الله تعالى قادر على غير مقدور العبد

اتفقت المعتزلة على منع ذلك إلا أبا الحسين فإنه جوز ذلك واعترف به.

واحتجوا على منعه بوجوه:

أولها قالوا: لو قدر قادران على مقدور واحد وفرضنا كون أحدهما مريدا والآخر كارها لكان إما أن يوجد فيكون قد وجد مقدور القادر مع كراهته وهو محال أو لا يوجد فيكون قد امتنع مقدور القادر مع إرادته وهو محال أو يوجد ولا يوجد وهو محال أيضا.

وجوابه إن أحد القادرين إذا قصد إلى إيجاده وجد وإن كان أحدهما كارها. قوله: ليس بأن يوجد لإرادة أحدهما أولى من ألا يوجد لكراهة الآخر. قلنا: إن جانب الوجود يكفي فيه مؤثر واحد وأما جانب العدم فلا يكفي فيه امتناع أحدهما عن الفعل بل يجب ألا يؤثر المؤثران معا.

وثانيها لو قدر قادران على مقدور واحد لصح مع فعل أحدهما ألا يفعله الآخر؛ لأن من حق القادر أن يصح منه أن يفعل وألا يفعل إذا لم يكن ملجأ إلى الفعل، وليس فعل أحدهما يلجئ الآخر إلى الفعل، ولو لم يفعله الآخر لصح منه أن يفعل ضده في محله، وفي ذلك حصول الفعل من جهة أحدهما ووجود ضده من جهة الآخر في المحل الواحد، وإنه محال.

وجوابه إن صحة صدور الفعل عن الشخص كما يتوقف على كونه قادرا فهي أيضا موقوفة على كون المحل قابلا، فأحد القادرين إذا كان فاعلا لذلك المقدور في ذلك المحل امتنع على القادر الآخر أن يفعل فيه ضده لوجود المانع.

وثالثها لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا جميعا إيجاده أن يكون كل واحد منهما فاعلا، ولو كان كذلك لم ينفصل حاله وقد أراد أحدهما إيجاده عن حاله وقد أرادا جميعا إيجاده، إذ ليس يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

وجوابه أن الفرق بينهما وإن لم يظهر تحقيقا فإنه يظهر تقديرا، وفيما ذكرناه يظهر تقديرا؛ فإنا لو قدرنا عدم أحدهما لأثر فيه الآخر، وقد قيل: إن الفرق بينهما هو أن القادر الواحد لو حاول قادر مثله منعه عن فعله لمنعه ووقع التمانع بينهما، فأما القادران فإنه لا يقع بينهما وبين القادر الآخر التمانع، بل يكون وجود مقدورهما أولى، وهذا فيه نظر؛ لأنه إذا كان المقدور واحد لم يقع التمانع بينهما ولم يظهر.

ورابعها أن تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلة، فكما استحال في المعلول الواحد أن يستند إلى علتين فكذلك في المقدور الواحد أن يستند إلى قادرين.

وجوابه أن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين، فإن حصل هذا المانع في مسألتنا بطل القياس وإن لم يحصل منعت الحكم وجوزت معلولا بين علتين.

وخامسها أن الفعل فعل لفاعله لذاته لا لغيره كما أن اللون لون لنفسه لا لغيره، فإن جاز أن يكون فعله فعلا لغيره جاز أن يكون اللون لونا لغيره، وهو محال.

وجوابه أن كونه فعلا لذاته لأحد الفاعلين لا ينافى أن يكون مع ذلك فعلا لآخر على معنى أن ذاته تقتضي الاستناد إليهما جميعا، اللهم إلا أن تقولوا: إن استناده إلى أحدهما ينافى استناده إلى الآخر. وفيه وقع النزاع، وقد ذكروا في ذلك وجوها كثيرة، وأقواها ما ذكرنا.

واحتج أبو الحسين بوجهين:

أحدهما أنه ممكن، والممكن مقدور، فإذا ثبت أنه لا قدرة لذاته تعالى بمقدور دون غيره قبل وجود القادرين بالقدر، وقبل وجود قدرهم وجب كونه قادرا على الكل، ولا يجوز أن يخرج عن كونه قادرا بوجود القادرين من خلقه ووجود قدرهم، فإذا صح كون القادرين بالقدر فاعلين وكون أفعالهم تابعة لقدرهم فقد لزم تعلق المقدور الواحد بقادرين، وهو المطلوب.

وثانيهما أنا إذا فرضنا جزءا ملتصقا بكفي إنسانين فجذبه أحدهما في حال ما دفعه الآخر، فإما أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركة واحدة، والأول باطل لاستحالة اجتماع المثلين. وأيضا فإما أن لا تستند الحركتان إلى أحد القادرين فيكون الفعل حصل من غير فاعل وهو محال، وإما أن تستند الحركتان إلى كل واحد منهما وهو الغرض، وإن كان الحاصل فيه حركة واحدة فإما أن لا تستند إلى واحد منهما وهو محال لاستحالة صدور الفعل عن غير فاعل، وإما أن يستند إلى كل واحد منهما وهو المقصود.

الفصل السادس في إبطال ما يزعمه الكعبي

نقل عنه مذهبان:

الأول أنه منع أن يكون الله تعالى قادرا على أن يخلق فينا علما ضروريا متعلقا بما علمناه استدلالا. واحتج على ذلك بوجوه ثلاثة:

أولها أنه لو جاز أن نعلم بالضرورة ما علمناه اكتسابا لجاز أن نعلم باكتساب ما علمناه بالضرورة، ولو جاز ذلك لجاز أن نعلم وجود أنفسنا وآلامنا ولذاتنا باكتساب وأن نعلم نبوة الأنبياء بالضرورة.

وجوابه أن علمنا بوجود أنفسنا وآلامنا ولذاتنا أصل في صحة النظر وكمال العقل، وكل ما كان أصلا في صحة النظر لا يمكن تصحيحه بالنظر؛ لأنه يكون دورا محضا.

وثانيها لو صح أن يفعل الله تعالى فينا علما ضروريا بما نعلمه استدلالا لصح منه تعالى أن يفعل فينا العلم بصفة الشيء باضطرار، ونعلم ذاته بضرب من الاستدلال حتى يعرف وجود زيد بخبر النبي ونعرف كونه قادرا باضطرار، ولو صح ذلك لم يمتنع أن تدخل علينا شبهة في نبوة ذلك النبي فيزول علمنا بوجود زيد ويبقى كوننا عالمين بكونه قادرا باضطرار، وهذا محال.

وجوابه أن العلم بكون زيد قادرا باضطرار يتضمن العلم بوجوده فيستحيل حصول العلم بكونه قادرا باضطرار عند عدم العلم بوجوده.

وثالثها أن الله تعالى لو قدر على أن يخلق فينا علما ضروريا بما علمناه استدلالا لجاز إذا صرنا مضطرين إلى ذلك أن نكتسب العلم به؛ لأنا أصحاء، والأدلة حاضرة. ولو جاز أن نكتسب العلم به لجاز أن نكتسب الجهل بدلا عنه كسائر ما نعلمه بالاستدلال، ويلزم من ذلك كوننا عالمين بالشيء الواحد بالضرورة وجاهلين به، وإنه محال، وما أدى إليه فهو محال أيضا.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فنقول: لم لا يجوز أن يكون حصول العلم الضروري مانعا من صحة طلب العلم الاستدلالي؛ لأن النظر طلب؛ وطلب الحاصل محال.

وأما ثانيا فلم قلتم إن ذلك محال ؟ قالوا: يلزم منه صحة طلبه للجهل بدلا عنه. قلنا: نريد أن اكتساب الجهل بذلك المعلوم معلوم من وجه آخر، والأول غير لازم والثاني نسلم ولا يضرنا أن يكون عالما به من وجه وجاهلا به من وجه آخر.

والمذهب الثاني زعم أن الله تعالى قادر على أن يحرك الجوهر إلى الجهة التي يقدر العبد على تحريكه إليها ولكن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للحركة التي يفعلها الله تعالى.

واحتج عليه بأن فعل العبد إما سفه وإما تواضع، ويستحيل أن يكون مقدور الله تعالى كذلك، فإذن الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد.

وخالفه في ذلك جماهير المعتزلة وأجابوا عن حجته بأن قالوا: إن كون فعل العبد عبثا وسفها وتواضعا اعتبارات عارضة بسبب قصد العبد وداعيته، والاختلاف في العوارض المفارقة لا يوجب اختلافا في الحقيقة والماهية.

الفصل السابع في العلة والمعلول

ذهب نفاة الأحوال إلى أن الكون نفس الكائنية وأن العلم نفس العالمية وهكذا القول في جميع الأعراض، وأما مثبتو الأحوال فبعضهم قد ذهب إلى أن الكائنية حالة معللة بالكون والأسودية حالة معللة بالسواد، وطرد ذلك في جميع الأعراض كلها.

وهذا القول يحكى عن بعض المتأخرين من الأشعرية وهو الباقلاني منهم، وأما أبو هاشم ففصل القول فيها وقال: أما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب أحوالا للجملة كالقدرة والعلم والحياة، فالقدرة تقتضي لجملة البدن حالة هي القادرية، والعلم يقتضي

أيضا لجملة البدن حالة هي العالمية، وكذلك سائر الأعراض المشروطة بالحياة، وكذلك الحياة أيضا توجب حالة الجملة يصير الحي بها كالشيء الواحد.

وأما الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة فما كان منها مدركا لم يوجب البتة حالا ولا حكما كالسواد والطعم وما ليس بمدرك منها فإنه ينقسم إلى ما يوجب حاله لمحله كالكون، وإلى ما يوجب حكما كالاعتماد وغيره.

والكلام عليهم في هذا الفصل يقع في مواضع ثلاثة:

الموضع الأول في أن الكائنية هل هي معللة بالمعنى الذي هو الكون أم هي نفس الكون؟ وأقوى ما استدلوا به على استحالة تعليل الكائنية بالفاعل أمور أربعة:

الأول أنا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم، وأيضا فلو قدرنا على جعله صفة من غير واسطة معنى لقدرنا على جعله على سائر صفاته من كونه أسود وحلوا وحامضا، وإذا استحال منا إيجاد الجسم واستحال منا أيضا جعله على سائر أوصافه استحال منا أيضا جعله على صفة من غير واسطة هي المعنى.

ودليلنا على ذلك ما نعلمه من حال الكلام، فإنا لما قدرنا على جعله على صفة من غير واسطة معنى وتلك الصفة هي كونه خبرا وأمرا ونهيا قدرنا على إيجاد ذاته، وعكسه كلام الغير؛ فإنا لما لم نقدر على جعله على صفة لم نقدر على إيجاد ذاته، فعلمنا أنه لا علة لاقتدارنا على الذات إلا اقتدارنا على الصفة، وأيضا فلما قدرنا على جعل كلامنا خبرا وأمرا قدرنا على جعله على سائر أوصافه من كونه دعاء وجحدا واستخبارا، ولا علة لذلك إلا اقتدارنا على صفة من صفاته، فثبت أن القادر على جعله على صفة لا بد وأن يكون قادرا على ذاته، وأن القادر على جعله على صفة من صفاته لا بد وأن يكون قادرا على جعله على سائر الصفات.

والجواب أنا لا نسلم أن من قدر على صفة الذات من غير واسطة يجب أن يكون قادرا على إيجاد الذات ولا من قدر على صفة من صفاتها يكون قادرا على سائر أوصافها، فما دليلكم على ذلك ؟

قالوا: دليلنا الكلام، قلنا: الكلام على ما ذكرتموه من حيث الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال فإنه لا يلزم من ثبوت حكم في عدة من الصور ثبوته على الاطراد فضلا عن ثبوته في صورة واحدة، وهذا نفس ما اعتمدوه، فإن ما ادعيتموه لا يوجد إلا في صورة الكلام، وهي صورة واحدة، فكان باطلا.

وأما التفصيل فلا نسلم أن للكلام بكونه أمرا وخبرا صفة حتى نفرض من قدرتنا عليها قدرتنا على ذات الكلام، فما دليلكم عليه ؟ قالوا: اتخاذ هذه الصيغة على أنها تكون خبرا عن زيد دون غيره من الزيدين يدل على أن الصيغة بكونها خبرا تتميز بها حتى تكون خبرا عن أحدهما دون الآخر. قلنا: هذا باطل من وجوه:

أما أولا فلم لا يجوز أن يكون التميز راجعا إلى مجرد إيجاد الصيغة لغرض مخصوص بحسب داعية المخبر، فلأجل اختلاف الدواعي اختلفت الإضافات.

وأما ثانيا فهو أن هذه الصفة التي هي الخبرية إما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف أو لكل حرف من حروف الصيغة، وباطل أن تكون ثابتة لمجموع الأحرف؛ لأن مجموعها لا وجود له أبدا، وإنما الموجود منها حرف واحد، وباطل أن تكون ثابتة لكل حرف من حروفها؛ لأن هذا يلزم أن يكون كل حرف منها خبرا، وهو محال.

وأما ثالثا فهب أنا سلمنا أن له صفة يتميز بها ولكن متى يلزم من اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات إذا جعلنا اقتدارنا على جعل الكلام على صفة معلول اقتدارنا على أصل الكلام، أم إذا جعلناه علة ممنوع مسلم.

وبيانه هو أنا إذا جعلنا اقتدارنا على الصفة علة لاقتدارنا على الذات لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدار على الذات؛ لأنه مهما حصلت العلة فلا بد من حصول المعلول لا محالة. وأما إذا جعلنا اقتدارنا على الذات علة لاقتدارنا على الصفة لا يلزم من حصول اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات؛ لأن مثل المعلول يجوز حصوله بعلة أخرى غير تلك العلة كما نقوله في القبح؛ فإنه حكم واحد، وهو تارة يعلل بكون الفعل ظلما وتارة بكونه جهلا، وإذا كان كذلك فلم قلتم إن الحق هو الأول دون الثاني بل الثاني هو الأقرب في العقل؛ لأن الذات أصل الصفة، فجعل القدرة على الأصل علة للقدرة على التبع أولى من العكس ثم أما لو سلمنا أن من قدر على جعل الذات على صفة قدر على إيجادها فإنما يلزم ذلك في الجبرية؛ لأن الجبرية وجه لا يقع عليها الكلام إلا حال حدوثه، فلا جرم القادر على إيقاعه على ذلك الوجه لا بد وأن يكون قادرا على إحداثه.

وأما الكائنية فهي صفة لا يتوقف حصولها للجوهر على حدوث الجوهر فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار على أصل الجوهر.

الثاني أن القادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل مع استوائهما في صحة التحريك، فلولا أنه لا يتأتى منه التحريك ألا بكون ونقل، فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معان كثيرة لا يقدر عليها الضعيف، وإلا لما وجد هذا التفاوت، ولا يمكن أن يقال: لم لا يكون التفاوت لأجل أنه يحتاج في تحريك الثقيل إلى صفات كثيرة؛ لأنا نقول: كثرة الصفات لا تعلم إلا بواسطة المعاني، ألا ترى أنه لا يمكن أن يعلم التزايد في كون الواحد منا عالما إلا بإثبات العلوم وتزايدها، ففي كل حال لا بد من إثبات المعاني.

والجواب من وجهين:

أما أولا فإن القادر يحتاج إلى رفع الثقيل إلى مدافعات كثيرة إلى جهة العلو تزيد على مدافعات الثقيل إلى جهة السفل، وتلك المدافعات ليست عبارة عن الأكوان، بل عبارة عن الاعتمادات، ولا نزاع فيها، وإنما النزاع في استحالة إضافة الكائنية إلى الفاعل.

وأما ثانيا فلم لا يجوز أن يكون التفاوت بين القوي والضعيف لأجل أنه يحتاج في تحريك الثقيل إلى صفات كثيرة لا يقدر عليها الضعيف. قوله: كثرة الصفات لا تعلم إلا بواسطة المعاني. قلنا: هذا خطأ؛ لأن صحة كون الشيء معلوما لأمر ترجع إليه في نفسه، فإذا لم يكن معلوما في نفسه استحال أن يعلم بواسطة غيره.

الثالث أن صفة الكائنية يصح فيها التزايد، وما صح فيه التزايد استحال أن يكون أثرا للفاعل.

بيان الأول من وجهين:

أما أولا فإن القوي إذا وضع يده على جسم واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهده أمكنه تحريكه، فعلمنا أنه رام في الحالة الأولى أكثر مما رام في الحالة الثانية.

وأما ثانيا فهو أن الجزء الواحد إذا التصق بكفي قادرين فدفعه أحدهما حال ما جذبه الآخر تحرك ذلك الجزء بالحركتين جميعا، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدهما هو الذي فعله الآخر؛ لاستحالة مقدور واحد بين قادرين، فظهر أن تحركه قد تزايد.

وبيان الثاني من وجهين:

أما أولا فلأن الفاعل في تأثيره كالعلة، ثم العلة لا تؤثر في أكثر من صفة واحدة، فكذلك الفاعل.

وأما ثانيا فهو أن الوجود لما كان أثرا للفاعل استحال فيه التزايد فكذلك هاهنا.

والجواب من وجهين:

أما أولا فإن الكائنية عبارة عن الحصول في الحيز، وذلك لا يقبل التزايد؛ لأن من المعلوم بالضرورة أن حصول جوهر في حيز يستحيل أن يكون أكبر من حصول جوهر في حيز آخر، وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما يسكنه القوي فذلك لزيادة المدافعات، والتزايد فيها لا ننكره. وما ذكروه من دفع القادر للجوهر إلى جهة واحدة فلا نسلم أن فيه تزايدا، بل هو مقدور واحد بين قادرين، كما هو مذهب أبي الحسين، وقد قدمنا تفصيله.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن الكائنية تقبل التزايد فلم لا يكون تزايدها بالفاعل. وقياسهم على العلة لا يصح لأمرين:

أما أولا فلأنا لا نقول بالعلة والمعلول.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا القول بالعلل فالفرق ظاهر؛ لأن العلة موجبة لذاتها، فليس إيجابها بعدد أولى من إيجابها لعدد أكثر منه، فهذه الطريقة إن صحت كانت فارقة بين الموجب والقادر، وإن لم تصح منعنا الحكم في الأصل، وجوزنا تزايد المعلولات. وقياسهم على الوجود باطل لوجهين:

أما أولا فإن وجود الشيء عندنا هو نفس حقيقته وحصوله في الخارج، وذلك محال أن يعقل فيه التزايد.

وأما ثانيا فنطالبهم بالدلالة على استحالة تزايد الوجود، وكلامهم في منع تزايد الوجود ليس بالقوي.

الرابع قالوا: الكائنية تثبت حال بقاء الجوهر، وكل ما كان ثابتا في حال البقاء امتنع تعلقه بالفاعل.

بيان الأول أنا لا نعني بالباقي إلا ما استمر وجوده أكثر من وقت واحد، وهذا حاصل في الجوهر. وأما أن الكائنية ثابتة له فقد قدمنا وجوب الملازمة، فلا معنى لإعادته، فثبت أن الكائنية ثابتة في حال بقاء الجوهر.

وبيان الثاني وهو أن ما كان ثابتا في حال البقاء استحال تعليقه بالفاعل؛ فلأن ما كان متعلقا بالفاعل فهو مختص بحال الحدوث، كما نقوله في الحسن والقبح لما كانا بالفاعل لا جرم اختصا بحالة الحدوث، ولا علة لذلك إلا كونهما متعلقين بالفاعل.

والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول: إن عنيتم بالقبح حكم القبح وهو استحقاق الذم فذلك مما لا يثبت بالفاعل؛ لأن كل ما كان أثرا للفاعل أمكنه أن يفعله وأن لا يفعله، فكان يلزم صحة أن يفعل القادر القبيح، ولا يجعله مما يستحق عليه الذم، وهذا محال. وإن عنيتم بالقبح وجه القبح فهو على نوعين:

أحدهما ما يكون كذلك لأمر يرجع إليه وهو أيضا على ضربين: أحدهما ألا يعتبر فيه إلا ما يرجع إليه في نفسه، وذلك نحو كون الاعتقاد جهلا؛ فإن وجه قبحه كونه جهلا، وذلك غير معلل بالفاعل. وثانيهما أن تعتبر فيه قيود عدمية مثل قبح الظلم والعدم لا تتعلق بالفاعل.

والثاني وهو الذي يقبح لا لأمر يعود إلى نفس الفعل بل لما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم، وإنه إنما قبح لأنه أَوْجَدَهُ وقَصْدُهُ منه تعظيم الصنم، ولا يعقل في قبحه غير ذلك، فثبت أن وجوه القبح في القبائح غير متعلقة بالفاعل، فلا يمكن قياس كونه كائنا عليها.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن القبح من متعلقات الفاعل لكن الفرق بينهما أن جهات القبح كيفيات في الحدوث، فلهذا لا تحصل إلا حال الحدوث بخلاف الكائنية.

فهذا هو الكلام على أدلتهم في استحالة تعلق الكائنية بالفاعل، وأما الشيخ أبو الحسين فقد علل في نفي تعليل الكائنية بمعنى بما نذكره عنه، وهو قوله: إن كون الكون مقتضيا لحصول الجوهر في حيز معين إما أن يتوقف على حصوله في حيز أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف لم يكن ذلك الكون بأن يقتضي الحصول في جهة أولى من أن يقتضي الحصول في جهة أخري، وذلك محال. وأما إن توقف على ذلك فإما أن يحصل في الحيز الذي يقتضي حصول الجوهر فيه أو في جوهر آخر، والثاني باطل لوجهين:

أما أولا فيلزم منه تقدم العلة على المعلول، وهو محال.

وأما ثانيا فلأن هذا لا يجري في الكون الذي يحصل فيه الجوهر حال حدوثه، إذ ليس حاصلا في حيز قبل وجوده.

ولما بطل هذا القسم نفي الأول وهو أن يكون شرط اقتضاء الكون لحصول الجوهر في حيز حصوله في ذلك الحيز، لكن حصوله في ذلك الحيز يكون تبعا لحصول محله فيه، فيلزم توقف حصول ذلك الكون فيه على حصول الجوهر فيه وتوقف حصول ذلك الجوهر فيه على حصول ذلك الكون فيه، فيلزم الدور وإنه محال. ولا يمكن أن يقال: إن كل ما كان لازما لأصحاب أبي هاشم فهو بعينه لازم لأبي الحسين؛ لأنه يقول: إن الكون لا يوجد في

الجوهر إلا عند حصوله في حيز معين، وحصوله في حيز معين مانع لوجود الكون فيه، فيلزم الدور. لأنا نقول: إنما لزمهم من حيث قالوا بالعلة والمعلول وهما أمران فلزمهم تبعية أحدهما للآخر، وأما عنده فهو أمر واحد وهو أن الفاعل يوجد الكون في الجوهر فيشغل به الحيز. والله أعلم.

الموضع الثاني ذهب جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم إلى أن القادرية والعالمية والحيية وسائر صفات الجملة من كونه ظانا ومعتقدا ومريدا أحوال راجعة إلى الجملة، وأنها معللة بمعان هي القدرة والعلم والحياة والاعتقاد والظن وغيرها، ومقصدهم من ذلك يحصل بتقرير أصلين:

أحدهما أنها أحوال راجعة إلى الجملة. والثاني أنها معللة بمعان.

أما الأول فأقوى ما احتجوا به عليه هو طريق المفارقة، وذلك أنهم قالوا: وجدنا في الشاهد حيين أحدهما يصح منه الفعل والآخر يتعذر عليه، فلا بد من مفارقة، وإلا لم يكن بأن يصح من أحدهما من دون الآخر، وهذا معلوم بالضرورة، أعني أنه لا بد من مفارقته. فإذا قيل لهم: لم لا يجوز أن تكون تلك المفارقة معللة بأمر راجع إلى الأجزاء والأبعاض وهي البنية. كان جوابهم أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، والمؤثر فيه يجب أن يكون راجعا إلى الجملة؛ لأن البعض في حكم الغير للجملة، كزيد وعمرو، فكما لا يصح الفعل من زيد لما يرجع إلى عمرو فكذلك لا يصح من الجملة لما يرجع إلى بعضها.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فالقادرية والعالمية والحيية وسائر صفات الجملة أمور راجعة إلى الجملة، ومع ذلك فقد أثر فيها ما يرجع إلى الأبعاض وهي القدرة والعلم والحياة وسائر المعاني، فهلا جاز أن يكون المؤثر في صحة الفعل الجملة بواسطة البنية من غير حاجة إلى حالة الجملة.

ولا يمكن أن يقال: إن صحة الفعل إنما وجب تعليلها بأمر راجع إلى الجملة لما كانت ثابتة بطريق مفارقة الجملة لجملة أخرى، بخلاف كونه قادرا، فإنما علل بأمر راجع إلى البعض وهي القدرة لما كان ثابتا بطريق الجواز؛ لأنا نقول: هذه عبارة ليس وراءها كبير فائدة؛ لأنه يمكن أن يقال إن القادرية والعالمية ثابتة بطريق المفارقة أيضا؛ لأن القادر والعالم يفارقان من ليس بقادر ولا عالم. فقولوا بأن المفارقة راجعة إلى الجملة وأنتم لا تقولون به.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن صحة الفعل وصحة الأحكام أمران صدرا عن الجملة وأن المؤثر فيهما لا بد أن يكون راجعا إلى الجملة فأخبرونا لماذا دلا على أمر راجع إلى الجملة، هل دلا لمطلق كونهما صحتين، فهذا باطل بكل صحة، أو دلا لكونهما صحتين عائدين إلى مجموع أجزاء، فصحة أن يحيي راجعة إلى مجموع أجزاء، ومع ذلك عللتموها بأمر راجع إلى الأبعاض وهي البنية. أو دلا لكونهما صحتين راجعتين إلى مجموع أجزاء لتلك الأجزاء صفة واحدة، ففي هذا اشتراط المدلول في الدليل، وهو أول المسألة؛ لأنهما إذا كانا لا يدلان على صفتين راجعتين إلى الجملة هما القادرية والعالمية إلا بعد أن يكونا صحتين راجعتين إلى مجموع أجزاء لها صفتان لزم ما قلناه.

وأما الشيخ أبو الحسين فقد عول في نفي هذه الصفات كلها على أنه لا طريق إليها فيجب نفيها، وبالغ صاحب المعتمد في بعضها.

وأما الثاني وهو أنها معللة بمعان، فقد قرروه بأنها ثابتة على سبيل الجواز، والحال واحدة والشرط واحدة، فلا بد من أمر ضرورة.

وجوابه أنا نسلم أنه لا بد من أمر بالضرورة، ولكن لم يجوز أن يكون ذلك الأمر هو البنية. لا يقال: إن البنية راجعة إلى أمور كثيرة متضادة من نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك،

وليس يمكن في حكم واحد وهو صحة الفعل أن يكون حاصلا عن أمور كثيرة، وليس بعضها بأن يكون شرطا وبعضها مؤثرا أولى من العكس.

وجوابه من وجهين:

أحدهما ما ذكره أبو الحسين وهو أن اجتماع الأجزاء الرطبة واليابسة والحارة والباردة يحصل منها شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس فتؤثر في صحة الفعل وتكون واقفة عليه في ثبوتها.

وثانيهما أن صحة كون الحي حيا واقفا على البنية، وهي مجموع أجزاء متضادة، فما ألزمتمونا في صحة الفعل فهو بعينه لازم في صحة كون الجملة حية، والحق أن يقال: إن بعضها مؤثر في بعضها بشرط، ولا نعلم التميز، وعدم علمنا بالتميز بين المؤثر والشرط لا يضرنا في ذلك.

الموضع الثالث في أن كونه أسود وأبيض وحلوا وحامضا معللة باللون والطعم

فالمعتزلة أبطلوا ذلك، وقالوا: لا طريق إليها، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

وذهب بعض الأشعرية إلى أنها أحوال معللة بمعان، واستدل على ذلك بدليل عام في كل الأعراض، وقال: إنا نعلم بالضرورة كون الجسم مثلا أسود حلوا طيب الرائحة عالما قادرا مع أن علمنا بهذه الأعراض استدلالي، والمعلوم بالضرورة غير ما علم بالاستدلال، فإذن كون الجسم أسود طيبا متحركا عالما قادرا أحوال زائدة على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فيلزمه فيما سلم أنه لا حال له مثل كونه آكلا وشاربا ولابسا ومنتعلا أن يكون له أحوال؛ لأنا نعلم كونه آكلا بالضرورة، وعلمنا بالأعراض استدلالي، فإذا كان عمدته في ذلك تغاير العلمين لزم ما ذكرناه، وهو لا يقول به.

وأما ثانيا فهو أن هذه الحالة التي هي الأسودية معلومة بالاستدلال، وكون الجسم أسود معلوم بالضرورة، فيلزم أن تكون الحالة التي هي الأسودية مغايرة لكون الجسم أسود، وهذا فاسد، فإن حقيقتهما واحدة، فهذا هو الكلام عليهم في العلة والمعلول.

الفصل الثامن في أن المعدوم ليس بذات في حال عدمه

ذهب المحققون من جماهير العلماء إلى أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه، وإنما هو نفي محض، والله تعالى هو الموجد للأشياء والمحصل لذواتها وحقائقها وخصائص صفاتها.

وذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم ومتبعوهما إلى أن المعدوم شيء وأنه ذات متميزة مختصة بالأوصاف الذاتية ويستحق من الأحكام المماثلة والمخالفة. والحق هو الأول ويدل عليه مسالك:

الأول لو كانت الجواهر ذواتا في العدم لكانت لا تخلو إما أن يكون كل فرد من إفرادها متميزا عن الآخر أو غير متميز، فإن لم يكن متميزا لزم ألا يبقى فرق بين الواحد والمتعدد، فإنا إنما نحكم على الشيء بأنه واحد وأنه فرد متعين لأجل امتيازه عن غيره ومباينته له بوجه من الوجوه، فلو قدرنا شيئين لا امتياز بينهما بوجه ما بطل الحكم عليهما بالإثنينية والتعدد. فثبت أن الذوات لو كانت ثابتة في العدم لكان كل واحد منها ممتازا عن الآخر بأمر من الأمور، وذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون ثبوته لحقيقة الجوهر بطريق الوجوب أو لا على طريق الوجوب، فإن كان الأول فهو ثابت لجميع تلك الأفراد؛ لأن ما تقتضيه

حقيقة الشيء يجب ثبوته لكل فرد من أفراد تلك الحقيقة، وحينئذ لا يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض، وإن لم يكن ثبوته على طريق الوجوب وجب أن يستدعي مخصصا يخصص كل واحد منها بذلك الأمر، لكنه لا يمكنه أن يخصص كل واحد منها بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميزه عن غيره، فلو كان تميزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور، وهو محال.

المسلك الثاني إن الذوات المعدومة من كل جنس من أجناس الموجودات إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان، فبطل القول بالذوات المعدومة.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كونها متناهية؛ لأن البارئ تعالى لا يقدر عندهم إلا على إيجاد الذوات الثابتة في العدم، فلو كانت الذوات متناهية في العدد لكانت مقدورات الله تعالى متناهية، ولأن ليس في حصرها في عدد أولى من غيره، فيجب كونها غير متناهية. وإنما قلنا: إنه يمتنع كونها غير متناهية؛ لأن الله تعالى لما خلق العالم والجواهر المعدومة صارت أقل مما كانت، فإن مما يشهد به العقل أنا لو ضممنا جملة من الذوات إلى جملة أخرى لكان حال تلك الجملة مع غيرها ليس كحالها بانفرادها بل لا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها، وكل ما كان يتطرق إليه الزيادة والنقصان، فهو متناه العدد.

المسلك الثالث إن القول بثبوت الذوات المعدومة يمنع من القول بصحة انعدام الأعراض، فإن البياض إذا كان قائما في المحل فطرأ عليه السواد، فالسواد إما أن يبطل ذات البياض وإما أن يبطل وجوده، والأول باطل عندهم؛ لأن الذات يستحيل بطلانها. والثاني محال أيضا؛ لأن المنافي لوجود البياض إما سوادية السواد أو وجوده، والأول محال؛ لأن سوادية السواد لو كانت منافية لوجود البياض لزم أن تكون منافية لوجود نفسها، فإنه لا تفاوت بين الوجودين، والثاني أيضا محال؛ فإن الوجودين مع قطع النظر عن السوادية والبياضية غير متنافيين بدليل صحة اجتماع الأعراض في المحل الواحد. ولا يقال: إنه لا

منافاة بين صفتي الذاتين ولا بين الوجودين بل المنافاة حكم متفرع على الصفة الحاصلة عن صفة الذات بشرط الوجود. لأنا نقول: وهذا أيضا باطل؛ لأنه إذا كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشرطا بالوجود كان ارتفاع تلك الصفة موقوفا على ارتفاع الوجود، وقد بينا أنه ليس هناك ما يرفع الوجود، فيجب ألا ترتفع الصفة المقتضاة عن صفة الذات.

المسلك الرابع إن القول بالذوات المعدومة يمنع من كون البارئ تعالى موجدا للموجودات، وهذا خطأ، وذلك لأن تأثير قدرة القديم إما أن تكون في الذات أو في الوجود، والأول باطل؛ لأن الذوات عندهم ثابتة في الأزل ممتنعة الزوال لأعيانها، وما كان كذلك استحال وقوعها بالفاعل. والثاني أيضا باطل؛ لأن صفة الوجود عندهم من قبيل الأحوال، والأحوال ليست معلومة ولا مقدورة، فيستحيل إسنادها إلى قدرة الله تعالى.

لا يقال: إنا لا نقول إن قدرة الله تعالى تؤثر في الوجود، وإنما نقول: إنها تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود. لأنا نقول: المفهوم من قولكم أنه يجعلها على صفة الوجود ليس إلا أحد أمور ثلاثة:

أحدها نفس الذات. والثاني الوجود. والثالث اتصاف الذات بصفة الوجود.

فأما الذات بانفرادها والوجود على انفراده فقد بينا أنه لا يمكن إسناد واحد منهما إلى المؤثر. وأما اتصاف الذات بالوجود فليس بأمر زائد على معقول المفردين، وأيضا فالوجود إذا لم يكن واقعا بالفاعل وأثرا له وجب أن يكون ثابتا في حال العدم، وهذا محال.

المسلك الخامس نقول: كون الجوهر ثابتا في نفسه هو نفس وجوده، فلو كان ثابتا في الأزل لزم أن يكون موجودا في الأزل، وهذا قول بقدم العالم ظاهر فساده. وإنما قلنا: إن كونه ثابتا في نفسه هو نفس وجوده؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان العلم بوجود الأشياء نظريا لا ضروريا، وهذا دخول في السفسطة. وإنما قلنا: إنه لو لم يكن ثبوته هو نفس وجوده لكان

العلم بوجود الأشياء نظريا لا ضروريا؛ فلأنا إذا شاهدنا جسما أو عرضا علمنا بالضرورة وجوده، والذي علمناه بالضرورة هو حصوله وثبوته، فأما الصفة التي يثبتونها ويسمونها الوجود فتصورها مكتسب، والتصديق باتصاف الذات بها أيضا مكتسب، فلو كان وجود الأشياء عبارة عن تلك الصفة لكان العلم بوجود الأشياء متوقفا على اكتساب تصور الوجود وعلى اكتساب التصديق باتصاف الذات بصفة الوجود، فيكون العلم بوجود الأشياء نظريا.

لا يقال: إن كان هذا لازما لنا فهو بعينه لازم لكم؛ لأن وجوده الشيء وإن كان على مذهبكم عين ذاته ولكن العلم بأن وجود الشيء عين ذاته ليس علما ضروريا بل نظريا. فقبل تمام ذلك الاستدلال يكون التجويز قائما، فإن لزم من ذلك التجويز السفسطة فهي لازمة لكم، وإن لم تلزم بطل أصل دليلكم؛ لأنا نقول: إنا نريد بالوجود الأمر الذي يضطر إليه عند قولنا: السماء موجودة، والأرض موجودة. وذلك الأمر لا يجوز أن يكون صفة زائدة على تحقق ماهية الشيء وثبوته في الأعيان، وإلا لزم ألا يحصل العلم الضروري بوجود السماء والأرض، فحاصل كلامنا أنا نستدل بالعلم الضروري بوجود السماء والأرض على أن وجودها غير زائدة على حصولها في الأعيان، فاندفع الإشكال.

واحتج أصحاب أبي هاشم لمذهبهم بأمور:

أولها قالوا: إن المقدور لا يوجد إلا باتخاذ القادر له، واتخاذ القادر له متوقف على تعلق القادرية به دون غيره، وتعلق القادرية به متوقف على تميزه في نفسه، فيجب أن يكون وجوده متوقفا على تميزه، وذلك التميز حاصل قبل وجوده، وهو المطلوب.

وجوابه أنا نقول: متعلق القادر عندكم هو الذات أو الوجود أو الذات على الوجود. والأول باطل؛ لأن الذات ثابتة لا حاجة بها إلى القادر أصلا، فيستحيل تعلق القادرية بها.

والثاني يبطل مذهبهم؛ لأن متعلق القادر إذا كان هو الوجود مع أن الوجود غير حاصل بالاتفاق في العدم بطل مذهبهم في أن متعلق القادر لا بد من أن يكون ثابتا، وأيضا فإن جاز تعلق القادرية بالوجود ولا وجود هناك جاز تعلقها بالذات ولا ذات. والثالث أيضا باطل؛ لأنا نقول: ليس في العقل وراء الذات والوجود ومجموعهما وشيء آخر قسم خامس منفصل، فإذا أبطلنا الكل لم يبق لقولكم الذات على الوجود مفهوم محصل يستحق أن نتكلم عليه، فإذا بطل أن يكون متعلق القادرية الذات بانفرادها والوجود بانفراده وأن مجموعهما ليس أمرا زائدا على معقول المفردين والشيء المنفصل عنها فلا ثبوت له بطل قولهم.

ثم ولو سلمنا أن مفهوم الذات على الوجود أمر زائد على مفهوم المفردين لكنا نقول إذا كان متعلق القادر هو الذات على الوجود لزم أن يكون الذات على الوجود حاصلا قبل تعلق القادر حتى تتعلق القادرية، فيلزم أن يكون الذات على الوجود سابقا على تحقق الوجود، وهو غير معقول.

وثانيها أنا إذا أردنا إيجاد الشيء فإرادتنا متعلقة بأمر متميز عن غيره، وإرادة إيجاد الشيء إنما تكون قبل وجود ذلك الشيء، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده، وذلك يقتضي كون الذوات ثابتة في العدم.

وجوابه أن متعلق القصد إن كان هو الأمر الثابت في العدم فهو محال؛ لأنا إنما نقصد إلى تكوين غير ما هو كائن لا إلى تكوين ما هو كائن في الحال، وإن كان متعلق القصد لا يجب أن يكون ثابتا فقد بطل أصل الشبهة، ثم نقول: إنه يكفي في صحة القصد إلى إيجاد الذات أن يعلم القادر حقيقتها وماهيتها ثم يدعوه الداعي إلى إيجادها مطابقة لما علم من حقيقتها ومعقولها من غير أن يشعر بثبوتها في العدم، وأيضا فالقادر عندهم يقصد إلى إيجاد الذات

على صفة الوجود فيجب أن تكون الذات على صفة الوجود حاصلة في العدم حتى يصح منه القصد إلى ذلك.

وثالثها أنا نعلم الأشياء في حال عدمها ونميز بينها وبين غيرها فلولا أن تلك الأمور متميز بعضها عن بعض وإلا لاستحال منا أن نعلم تميزها، وفي ذلك ثبوتها ذواتا وفي حال عدمها.

وجوابه أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوما أن يكون ثابتا لوجوه ثلاثة:

أما أولا فلأن المحالات معلومة فيلزم أن تكون ثابتة. وإنما قلنا: إنها معلومة؛ لأنا نحكم عليها بكونها ممتنعة الحصول، والحكم بأمر على أمر يتوقف على تصور حقيقة المحكوم عليه والمحكوم به، فثبت أن المحال معلوم.

لا يقال: العلم بالمحال علم لا معلوم له. وبيانه أنا إذا قلنا مثلا: مثل الله تعالى محال. فالعلم المتعلق بمثل الله تعالى علم لا معلوم له؛ لأن المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما، ومحال أن يكون ها هنا موجودا لأنا حكمنا عليه بأنه محال، والمحال لا يكون موجودا، ومحال أن يكون معدوما؛ لأن المعدوم الصِّرْف لا يكون مثلا لله تعالى؛ لأنه موجود، وكلامنا ها هنا في إثبات مثل له، ولما ثبت أن كل معلوم فهو إما معدوم أو موجود، وثبت أن مثل الله تعالى لا يمكن أن يكون معدوما ولا أن يكون موجودا، ثبت أن مثل الله تعالى غير معلوم؛ لأنا نقول: القول بإثبات علم لا معلوم له باطل. لوجهين:

أما أولا فلأن العلم تعلق مخصوص، وحقيقته أنه أمر إضافي، والإضافة لا بد لها من مضاف، وذلك المضاف إليه هو المعلوم. فإثبات علم من غير أن يتقرر في مقابلته معلوم محال، وهكذا القول في جميع الأمور الإضافية.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا لهم ثبوت علم لا معلوم له، فالمقصود من المسألة حاصل؛ لأن حاصل كلامهم في إثبات المعدوم ذاتا في حال عدمه أنه معلوم، ونحن نقول: إن علمنا بالمعدومات الممكنة مثل علمنا بالأمور المحالة، ونجد من أنفسنا أنهما مثلان في كونهما معلومين على سواء، ألا ترى أن الواحد منا إذا قال: لله تعالى مثل، أو جمع الضدين حاصل. فإنا نتصور من هذه الألفاظ أمورا معقولة ونميز بينها وبين غيرها، ولولا ذلك التميز لما أمكننا أن نحكم عليها بالاستحالة وامتناع الوجود، كما إذا قال: السواد والطعم والجوهر. فإنا نعقل عند سماع هذه الألفاظ أمورا ونميز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بأنها ممكنة، فإن كان مرادهم بكون المعدوم معلوما هذا القدر الحاصل في المحالات بطل قولهم إن المعدوم ذات، كما أن الأمور المحالة ليست بذوات. وإن كان مرادهم بكونه معلوما أموا وراء ما ذكرنا وهو كونه ذاتا فلا بد لهم من إقامة الدلالة على كون المعدوم معلوما بهذا المعنى، وفيه وقع النزاع وهو أول المسألة.

الوجه الثاني أنا قد نتخيل زيدا ونتصوره بعد تفرق أجزاءه على الحالة التي كان عليها موجودا في حال حياته مع أن زيدا غير ثابت في العدم بشكله وتخطيطه بل الثابت في العدم أجزاء مفردة.

وليس كلامنا فيها بل في تصور زيد على شكله المخصوص، مع أن ذلك ليس له ثبوت في العدم، فكذلك الذوات المعدومة نتصورها وليس لها ثبوت في العدم.

الوجه الثالث أنا نعقل وجود الشيء حال عدمه مع أن الوجود غير ثابت في العدم.

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوما متميزا عن غيره في كونه معلوما كونه ثابتا في حال عدمه.

ورابعها أن المحال متميز عن الممكن في أن المحال لا يصح أن يكون مقدورا، والممكن يصح أن يكون مقدورا، وهذا التميز حاصل في نفس الأمر لا بحسب الفرض والاعتبار، فلا بد من أمر متصف بالتميز وبالإمكان، وفي ذلك ثبوت الذات في حالة العدم.

وجوابه أنا نقول: إن كان وجه الاستدلال على كون المعدوم ذاتا هو مجرد تميز الممكن عن المحال فالمحال أيضا متميز عن الممكن، فيلزم أن يكون المحال ثابتا، وإن كان وجه الاستدلال أن الإمكان أمر إضافي فيلزم إسناده إلى غيره لزم أن يكون الجسم المركب ثابتا في العدم؛ لأنا نحكم عليه بأنه يمكن وجوده، وبديهة العقل حاكمة بأن الشخص المركب لا يكون ثابتا في حالة العدم على شكله وتركيبه.

وخامسها أن كل محدث فإنه مسبوق بإمكان وجوده، وذلك الإمكان غير عائد إلى القادر؛ لأن القادر لا يمكنه التأثير إلا في الممكن ولا يمكنه التأثير في المحال، فلولا امتياز الممكن عن المحال في نفسه بكونه بحيث يصلح أن يفعله القادر وإلا لم يكن اقتداره عليه أولى من اقتداره على المحال، فثبت أنه لا بد من إمكان عائد إلى المقدور، وهذا الإمكان لا يجوز أن يكون عدما محضا؛ لأن العدم لا تخصص له ولا امتياز، والإمكان وصف ثبوتي ولا شك أنه يستدعي ذاتا تكون موصوفة به، فإما أن تكون هي ذات ذلك المحدث أو غيرها، وباطل أن تكون غير ذات المحدث؛ لأن إمكان الشيء لازم من لوازم ماهيته ونعت من نعوت ذاته، ولازم الشيء ووصفه لا يمكن حصوله في غيره، فيجب أن يكون المحدث ذاتا ليصح وصفها بالإمكان.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فإذا لزم من وصف الممكن بالإمكان أن يكون ذاتا ثابتة في العدم لزم من وصف الممتنع بالامتناع أن يكون الممتنع ثابتا، فيلزم أن تكون المحالات ثابتة، وهو باطل.

وأما ثانيا فهو أن الموصوف بالصحة إنما هو الوجود، والوجود غير ثابت في العدم، لا يقال: الصحة وإن كانت للوجود إلا أنه لا بد من استنادها إلى الذات الثابتة في العدم. لأنا نقول: إذا كان الموصوف بالصحة هو الوجود مع أن الوجود غير ثابت في العدم فقد بطل قولكم إن الموصوف بالصحة يجب أن يكون ثابتا.

وسادسها أن المعلوم بالضرورة أن المعدوم متميز عن الموجود تميزا حقيقيا لا تميزا فرديا، والمتميز عن الغير لا بد وأن يكون له تعين في نفسه حتى يصح أن يكون متميزا عن ذلك الغير، وذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا.

وجوابه أن المعدوم كما هو متميز عن الموجود فالعدم أيضا متميز عن الوجود، فيلزم أن يكون العدم وصفا ثابتا، وهذا محال؛ لأن العدم نفي محض، وأيضا فالمركب متميز عن المفرد، والمركب لا يلزم أن يكون ثابتا على حد تركيبه، فكذلك المعدوم لا يلزم من تميزه عن الموجود أن يكون ثابتا.

وسابعها أن التحيز صفة تقتضيها صفة الذات الحاصلة في العدم فلا بد من إثبات الذات الحاصلة بالصفة الذاتية في العدم. وإنما قلنا ذلك لأن تحيز الجوهر متجدد عند وجوده، فإما أن يتحيز لذاته أو لصفة ذاته أو لوجوده أو لحدوثه أو لوجود معنى أو لعدم معنى أو للفاعل، والأقسام كلها باطلة إلا قولنا المقتضى له هو الجوهرية بشرط الوجود.

قالوا: وإنما لم نجز أن يكون تحيزه لوجوده أو لحدوثه؛ لأنه يلزم أن يكون كل موجود أو حادث متحيز، وإنما لم نجز أن يكون لوجود معنى؛ لأن ذلك المعنى لا يكون مختصا به إلا إذا كان متحيزا، فلو وقف تحيزه على وجود ذلك المعنى فيه لزم الدور، وهو محال. وإنما لم نجز أن يكون لعدم معنى؛ لأن العدم لا اختصاص له بشيء دون شيء. وإنما لم نجز أن يكون بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك لتأتى من الفاعل أن يجعل الذات الواحدة حركة سَوَادًا

ثم لو طرأ بياض ليس بسكون أن يضادها من وجه دون وجه، فتكون معدومة موجودة، وهذا محال، فثبت أن التحيز يستفاد من صفة الذات، وصفة الذات لا بد وأن تكون ثابتة قبل الوجود حتى تكون مفضية للتحيز عند الوجود، وذلك يوجب كون الذات ثابتة قبل الحدوث.

فهذه خلاصة كلامهم في أن صفة الأجناس لا تكون بالفاعل، وفيه تقرير كون المعدوم ذاتا.

وجوابه من وجوه:

أما أولا فهذا بناء منكم على أن الوجود والتحيز صفتان زائدتان على الذات، وهو باطل؛ لأن الوجود والتحيز لو كانا وصفين زائدين على ذات الجوهر لصح أن يعقل الجوهر موجودا محصلا في الأعيان من غير أن يكون متحيزا وأن يكون متحيزا من غير أن يكون موجودا، فلما علمنا استحالة ذلك عرفنا أن وجود الجوهر وتحيزه هو نفس ذاته وحقيقته.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا لكم أنهما وصفان زائدان على ذات الجوهر فلم لا يجوز أن نقول: حصل هذا التحيز بعد أن لم يكن لا لأمر كما في صور من مذهبكم، منها أن صحة حدوث العرض الذي لا يبقى مختصة بزمان دون ما قبله وبعده لا لأمر. ومنها صحة حلول العرض المعين مختصة بمحل دون سائر المحال لا لأمر. ومنها أن الذوات مشتركة في كونها ذواتا مع اختصاص كل واحدة منها بصفة ذاتية مستحيلة على سائر الذوات لا لأمر، فإذا عقل في هذه الصور أن يترجح أحد الحيزين على الآخر لا لمرجح وأن تحصل هذه الآثار لا لأمر فلم لا يجوز ذلك في التحيز أن يحصل لا لأمر.

وأما ثالثا فنسلم أنه مما يصح تعليله فلم لا يجوز أن يكون معللا بنفس الذات عند كونها موجودة ؟ لا يقال: لو كان معللا بنفس الذات لزم استواء الذوات في هذه الصفة؛ لأنا

نقول: هذا باطل على مذهبكم بأمور: منها أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد، ولا يجب أن يكون قادرا على عين مقدوره. ومنها أن الحركة تحل هذا المحل ومثلها لا يجوز وجوده في محلها إذا كانت تحل في محل آخر. ومنها أن المقدور المعين يوجد في هذا الوقت لا يوجد مثله في ذلك الوقت. فإذًا لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواء في جميع أحكامها، فهلا جاز تعليل التحيز بمجرد الذات ولا يلزم حصوله في سائر الذوات.

وأما رابعا فلو سلمنا أنه لا يجوز تعليله بنفس الذات فلم لا يجوز أن يكون معللا بالفاعل. ولا يمكن أن يقال: لو كان المقتضي لصفة التحيز هو الفاعل لصح منه أن يجعل الحركة سوادا؛ لأنا نقول: هذا باطل لوجوه:

أحدها أن صفة الجنس في السواد واقفة على صفة اللونية فلا يلزم من حصولها للسواد حصولها للحركة، إذ اللونية غير حاصلة للحركة، ألا ترى أن كونه حيزا وإن كان أثرا للفاعل لا يلزم أن يجعل الحركة حيزا لما كان كونه حيزا واقفا على صفة الكلامية، وليست ذات الحركة عليها، فإذن لا يلزم أن يجعل الحركة سوادا.

وثانيها أن نقول: إن المحال إنما يلزم من اجتماع الصفتين لا من حيث أن كل واحد منهما متعلق بالفاعل، وإذا لزم المحال كان محالا، والفاعل لا يقدر على المحال.

وثالثها هو أنا لو سلمنا أن الفاعل يصح منه أن يجعل الحركة سوادا فما يمنع من ذلك.
قالوا: لو طرأ بياض غير سكون أن يضادها من وجه دون وجه. قلنا: هذا باطل. لأمرين:

أما أولا فلم لا يجوز أن يقال: إنه ينتفي بالكلية؛ لأن صفة الوجود واحدة، وكذلك لأن الشيء الواحد إذا كان سوادا حركة معا ثم طرأ بياض ليس بسكون فالبياض يعدمه من حيث أنه سواد وهو ضده، والسوادية كما هي محتاجة إلى الوجود فكونه حركة أيضا مفتقر

إلى الوجود، فحينئذ كما يلزم انتفاؤه لكونه سوادا يلزم انتفاؤه لكونه حركة؛ لأن الشيء كما ينتفي لطروء ضده، فقد ينتفي لفقد ما يحتاج إليه.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أنه ينتفي من حيث أنه سواد ولا ينتفي من حيث أنه حركة فلم قلتم إن هذا محال ؟ قالوا: لأنه لا يخرج عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات إلا إذا خرج عن الوجود، ولا يبقى على صفة الحركة إلا إذا استمر ذلك الوجود، فلو زالت إحدى الصفتين دون الأخرى لزم أن يكون الوجود مستمرا غير مستمر، فيكون حاصلا غير حاصل، وإنه محال. قلنا: فهذا ينبني على أن ها هنا صفة مقتضاة عن الذات وأنها مشروطة بالوجود، وفيه وقع النزاع، وهو المطلوب من أول المسألة، فكيف يمكن تصحيحها به.

وإذ وفقنا الله تعالى وألهمنا حتى رددنا على من خالفنا من أهل القبلة وغيرهم فلنشرع الآن في إقامة البرهان على أوصافه تعالى وما يصح عليه وما يستحيل.

الباب الرابع في الصفات

وهو مشتمل على قسمين:

القسم الأول في صفات الذات

القول في كونه تعالى قادرا

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى في إقامة البرهان على أنه تعالى قادر.

ونعني بالقادرية أنه الذي لا يمتنع عليه أن يؤثر وأن لا يؤثر بحسب الاختيار والداعية. والدليل على إثبات القادرية له تعالى أن إسناد العالم إلى مؤثر موجب يفضي إلى أقسام

فاسدة، فيجب أن يكون القول به فاسدا، وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى أقسام فاسدة؛ لأن ذلك الموجب لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، وباطل أن يكون حادثا لافتقاره إلى محدث ومحدثه إلى محدث إلى غير غاية، فتكون حوادث لا أول لها، وقد مر بطلانه. وباطل أن يكون قديما؛ لأن صدور العالم منه إما أن يكون موقوفا على شرط أو لا، وباطل أن يكون موقوفا على شرط؛ لأن ذلك إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما لزم من قدمه وقدم الموجب قدم العالم؛ لأن المعلول أبدا مع علته. وإن كان محدثا فله محدث، والكلام في محدثه كالكلام فيه مسلسل إلى غير غاية، وهو محال. وباطل أن يكون صدور العالم من جهته لا بشرط؛ لأن ذلك الموجب إما أن يكون مقارنا لتجدد أثره أو سابقا عليه، وباطل أن يكون مقارنا لأثره؛ لأنه يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، وباطل أن يكون سابقا عليه؛ لأن المعلول لا يتراخى عن علته، فثبت أن إسناد العالم إلى الموجب يفضي إلى أقسام باطلة، فيجب أن يكون باطلا، ووجب إضافته إلى القادر المختار، وهو المقصود.

لا يقال: لو كان تعالى قادرا لكان له تعلق بمقدوره حتى يمكنه إيجاد ذلك المقدور، وهذا التعلق هو من الأمور الإضافية متوسطا في تحققه بين القادر والمقدور، ومعلوم أن الأمور الإضافية يتوقف حصولها وثبوتها على وجود كل واحد من المضاف إليهما، وهما ها هنا القادر والمقدور، فيلزم أن يتوقف تعلق القادر بالمقدور على وجود المقدور في نفسه، فإذن تعلق القادر بالمقدور متوقف على وجود المقدور، فلو استفدنا وجود المقدور من تعلق القادرية لزم الدور، وهو محال.

وجوابه أنا نسلم أن القادر لا بد له من تعلق، وذلك التعلق لا شك أنه أمر إضافي، قوله: يلزم أن يكون متوقفا على وجود المقدور. قلنا: هذا باطل، لأمرين:

أما أولا فنحن نعلم بالضرورة صحة علمنا بالمعدومات وصحة اقتدارنا عليها، فَعَلِمْنَا أن هذا التعلق لا يتوقف على وجود المتعلق.

وأما ثانيا فهو أن حقيقة تعلق القادر بالمقدور ليس إلا أنه لا يستحيل منه إيجاده عند تحقق داعيته، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عند عدم المقدور دون وجوده؛ لأن تحصيل الحاصل محال. لا يقال: لو كان تعالى قادا لكان إذا وجد الفعل منه فإما أن تبقى قادريته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فيبطل القول بكونه تعالى قادرا. وإنما قلنا باستحالة بقائها؛ لأن الفعل إذا صار موجودا بطلت قدرة القادر عليه؛ لأن تعلق القادر مشروط بعدمه، وبعد وجوده قد زال عدمه، فبطل تعلقه به. وإنما قلنا باستحالة كونها غير باقية؛ فلأن قادرية الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل ثابتة في الأزل إلى الآن؛ لأنها لو لم تكن ثابتة في الأزل كانت متجددة، وهو باطل بالاتفاق، فإذا وجد ذلك الفعل فلو لم يبق تعلق قدرة الله تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالا للتعلق الثابت في الأزل، فيكون عدما للقديم، وهذا محال.

وجوابه أن القادرية أمر ثبوتي وهي باقية ومستمرة بعد وجود الفعل وثابتة أزلا وأبدا كما سنقرره بعد، وأما تعلقها فهو من الأمور الإضافية، وثبوته مشروط بعدم الفعل، وبعد وجود الفعل لا يبقى، وليس في زواله زوال القادرية، فثبت أنه تعالى قادر.

المسألة الثانية في مفهوم القادرية

اعلم أنا قد أوضحنا أنه تعالى قادر. فأما مفهوم قادريته تعالى فمختلف فيه، فعند الشيخ أبي الحسين ومن تابعه من نفاة الأحوال أن القادرية في حقه ليس إلا أنه ذات متميزة عن غيرها بحيث يصح منه الفعل عند الداعية من غير أمر زائد على ذلك، وأن القادرية في حق الواحد منا إنما هي بنية مخصوصة من رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة وحصافة وأعصاب صحيحة، وذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلى أن القادرية في حقه تعالى حالة لمكانها يصح منه الفعل، وأنه يستحقها لذاته المخصوصة، وأن الواحد منا إنما يصح منه الفعل لمثل

هذه الحالة، ولا فرق في ثبوت مطلق القادرية شاهدا وغائبا خلا أنها في حقه تعالى ثابتة لذاته وفي حقنا لمعنى.

واعتمد الشيخ أبو الحسين وأصحابه في بطلان هذه الحالة في حقه تعالى أنه لا طريق لهم إلى هذه الحالة، وأن صحة الفعل معللة بذاته من غير حاجة إلى حالة بكونه قادرا، وأما ثبوتها في الشاهد فقد مر الكلام عليهم في العلة والمعلول.

المسألة الثالثة في أحكام القادرية

وهي ثلاثة: أولها أنها ثابتة فيما لا أول له؛ لأنها إما أن تكون عين ذاته، فذاته ثابتة فيما لا أول له، وإن كانت أمرا زائدا على ذاته فهي من مقتضى ذاته، فيجب ثبوتها فيما لا أول له.

وثانيها أن تعلق القادرية يتعلق ويزول، ولهذا فإن الله تعالى قادر في الأزل على إيجاد الأجسام، فإذا أوجدها استحال أن يبقى قادرا عليها على معنى أنه لا يصح منه إيجادها وهي موجودة الآن؛ لأن إيجاد الموجود محال. فقد انقطع ذلك التعلق وبطل.

وثالثها أنه تعالى قادر على كل الممكنات، وأن مقدوراته غير متناهية. وإنما قلنا: إنه تعالى قادر على كل الممكنات؛ لأن علة كون الشيء مقدورا هو الإمكان، وهو أمر عام في كل الممكنات، فإذا تقرر استوائها في صفة الإمكان وهو علة المقدورية، فحينئذ تكون نسبة قدرة الله تعالى إلى بعضها كنسبتها إلى الكل، إذ لا نجد في العقل مخصصا لقدرة الله تعالى بأمر دون أمر، لا لما يرجع إليها ولا لما يرجع إلى نفس المقدور، فيجب بالضرورة شمول قادريته لكل الممكنات.

لا يقال: نحن لا نسلم اشتراك الممكنات في صحة المقدورية لله تعالى؛ وذلك لأن الصحة العائدة إلى المقدور مغايرة للصحة العائدة إلى القادر، بدليل أن القادر يصح منه فعل

الممكن دون المحال، فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عائد إليه وإلا لم يكن صدور الممكن عنه أولى من صدور المحال، وإذا ثبت تغاير الصحتين فمن المحتمل أن تكون الصحة العائدة إلى المقدور مشتركة بين كل الممكنات، ولكن الصحة العائدة إلى القادر لا تكون ثابتة لقدرة الله تعالى بالنسبة إلى الكل، كما أن العلم الحادث يقتضي التعلق بمعلوم دون معلوم، وإن كانت المعلومات كلها مشتركة في صحة المعلومية؛ لأنا نقول: قد قررنا أن الممكنات مشتركة، وصحة كونها مقدورة لله تعالى وأن نسبتها إلى قدرته بأسرها واحدة، فلم يختص بعضها دون بعض، فيجب استواؤها في صحة الإضافة إلى قدرته.

فأما قوله: إن المعلومات بأسرها مشتركة في صحة كونها معلومة لنا، ثم لم يلزم من تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقه بكلها. فجوابه أن الفرق ظاهر؛ لأن المعلوم الذي تعلق به العلم الحادث لم يدل دليل على أنه إنما صح كونه متعلقا لذلك العلم الحادث لأجل وصف مشترك بينه وبين كل المعلومات، بل نقول: إنما صح تعلق ذلك العلم به فقط لأمر يرجع إلى العلم نفسه، فلا يلزم من صحة تعلق ذلك العلم بذلك المعلوم صحة تعلقه بغيره، بخلاف مسألتنا، فإنا قد دللنا على أن ما لأجله صح أن يكون المقدور متعلقا بقدرة الله تعالى مشترك بين سائر المقدورات وهو الإمكان، فظهر الفرق.

واعلم أن الفرق الخارجة عن الإسلام كالفلاسفة والثنوية والصابئة والمجوس والنصارى كلهم ينكرون كون البارئ تعالى قادرا على كل الممكنات، وأما المسلمون فأكثر المعتزلة ينكرون أيضا أن يكون الله قادرا على عين مقدور العبد، وإنما يقدر على مثله، ويقولون: إن قدرته على عين مقدور العبد محال، فلا تتعلق قدرته. وقد مر الكلام عليهم في ذلك.

وأما الدلالة على أن مقدوراته غير متناهية فهو أنه تعالى قادر لذاته، فلا وجه يخصص ذاته بعدد دون عدد، فيجب أن يكون قادرا على ما لا غاية له ولا حصر، ويفارق ذلك

القادر منا، فإنا إنما نقدر بقدرة هي البنية المخصوصة وهي آلة في حصول الأفعال، وعلى حسب قوتها وصلابتها وحصافتها يقع التفاضل بين القادرين، والله تعالى يستحيل عليه ذلك، فأفعاله تقف على ذاته المخصوصة عند الداعية، فلا يختص بعدد منحصر.

وأما أصحاب أبي هاشم فقالوا: إن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، والقدرة أمر زائد على البنية معنى يوجب القادرية، والله تعالى قادر لذاته، فلا جرم لم تنحصر مقدوراته في الجنس ولا في العدد. لا يقال: إذا كان لا يصح وجود ما لا نهاية له فكيف يوصف بأنه تعالى قادر عليه؛ لأنا نقول: إن معنى وصفنا له بأنه قادر على ما لا نهاية له أنه ما من قدرة من المقدورات إلا ويقدر عليه وعلى أضعافه وأنه لا ينتهي التقدير إلى قدر إلا ويقدر على أزيد منه، وإن كان متى وجد فهو متناه، ولسنا نريد أنه يوجد ما لا نهاية له، كما أنا إذا قلنا: إنه تعالى قادر على الضدين، فإنا لا نريد أنه قادر على أن يجمع بينهما، وإنما يقدر على إيجاد كل واحد منهما على الانفراد.

القول في كونه تعالى عالما

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى في إقامة الدلالة على أنه تعالى عالم.

ولنا فيه مسلكان:

الأول أنه تعالى فعل أفعالا محكمة، وكل من كان كذلك فهو عالم.

أما أنه تعالى فعل أفعالا محكمة فهو ظاهر، لا سيما عند تأمل ما في أعضاء الحيوان من المنافع العظيمة والإتقان العجيب، وكذلك ما في خلق السموات والأرض من العجائب وبدائع الحكمة. وأما إن من كان كذلك فهو عالم، فالعلماء قد ادعوا الضرورة في هذا،

وقالوا: إن من رأى خطا منظوما على الإتقان فإنه يضطر إلى أن ذلك الكاتب عالما، مع أنه لا نسبة لما في ذلك الخط من الإحكام إلى أقل شيء من أفعال الله تعالى، فإذا كان هناك ضروريا فهاهنا أولى.

المسلك الثاني في بيان أنه تعالى عالم، وذلك أن نقول: قد دللنا على أنه تعالى قادر، والقادر هو الذي يفعل فعله مطابقا لداعيته وقصده إلى إيجاده، وذلك الإيجاد لا يتأتى إلا بعد تصور تلك الحقائق قبل إيجادها، فلا بد أن يكون القديم تعالى متصورا لحقائق الأشياء قبل إيجادها، ثم التصور لا يعقل أن يكون جهلا ولا ظنا؛ لأن اعتقاد الجهل إنما يكون إذا كان الحكم غير مطابق، والظن أيضا إنما يكون حيث يجوز أن يكون الحكم وألا يكون، والتصور ليس فيه حكم أصلا، وإنما هو علم بالحقيقة من حيث هي هي، فيستحيل أن يكون جهلا أو ظنا، فإذا ثبت أنه تعالى عالم بحقائق الأشياء على سبيل التصور فتلك الحقائق لذواتها وحقائقها تقتضي أن لها لوازم، وتصور حقيقة اللازم وتصور حقيقة الملزوم يقتضيان لذاتهما التصديق بثبوت أحدهما للآخر، فلا بد أن يكون ذلك التصديق حاصلا في حق الله تعالى، فثبت أنه تعالى عالم بالأشياء تصورا وتصديقا، وهو المطلوب.

وتمام تقرير الدليل بذكر ما يرد عليه من الأسئلة والانفصال عنها وهي ثلاثة:

السؤال الأول ما المقصود بالإحكام لننظر في أفعاله تعالى هل هي محكمة أم لا؛ فإن الإحكام قد يراد به وجهان:

أحدهما إيقاع الفعل مطابقا لما حسبت عليه المواضعة، فكما أن الناس لما اتفقوا على إيجاد أحرف مخصوصة أدلة على الكلام، فكل من أتى بتلك الأحرف مطابقا لما تواضعوا عليه كان محكما لأفعاله وعالما بها.

وثانيهما إيقاع الفعل مطابقا للمنفعة. فإذا تقرر ذلك فنقول: إن فسرتم إحكام أفعال الله تعالى بالوجه الأول امتنع الاستدلال به على العالمية؛ لأن الإحكام بذلك المعنى لا يتحقق إلا بعد المواضعة، وأفعال الله تعالى مبتدأة ليست مسبوقة بمواضعة، فلا تكون محكمة بهذا التفسير، وإن فسرتم الإحكام بالمعنى الثاني وهو المطابقة للمنفعة فهو باطل أيضا؛ لأنا نعلم أنه لا يصدر أثر عن مؤثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع ما باعتبار ما، سواء كان ذلك الفعل صادرا عن العالم أو عن الجاهل، أو كان صادرا عن موجب مثل الإحراق الصادر عن النار والتبريد الحاصل عن الماء، فيبطل أن يكون الإحكام بهذين الوجهين دليلا على العالمية.

وجوابه إن كلا الوجهين حاصل في أفعال الله تعالى، فإن في خلق الإنسان وسائر الحيوانات وأجرام الكواكب وأشكالها وأصناف النبات وأنواع الأحجار من التركيب العجيب والتأليف البديع والنظارة المعجبة ما تحار فيه الأفهام وتدهش العقول، وكذلك أيضا ما في خلق الإنسان وتصريف الليل والنهار وجري الكواكب وسيرها من المطابقة لمنافع الخلق والجري على حسب مصالحهم ما لا يحيط بوصفه إلا الله تعالى، فإذا كان البناء والكتابة يدلان على علم فاعلهما وإحكامه لمكان ما فيهما من التأليف ومطابقة المنفعة، فأفعاله تعالى تزيد في الإحكام والمطابقة للمنفعة علمي صناعة البناء والكتابة.

وقد علمنا أن البناء والكتابة يتعذران على من ليس بعالم، فمتى ثبت إحكام أفعاله بهذين الوجهين أو بأحدهما وجب أن يكون عالما. قوله: الفعل إنما يكون محكما إذا تقدمته مواضعة. قلنا: إن مطابقة المواضعة السابقة كما تدل على علم فاعلها، فالأفعال الابتدائية المرتبة المحكمة هي أدل على إحكام فاعلها وعلمه، ألا ترى أن المبتدئ بنساجة ثوب من ديباج لم تسبقه مواضعة يكون أعرب وأدل على علمه من نساجة من سبق بالمواضعة، وأيضا فالمحتذي لا بد وأن يكون عالما بالمواضعة وكيفيتها ليكون متمكنا من إيجاد مثلها. قوله: في مطابقة المنفعة لا يمكن صدور أثر عن مؤثر إلا وينتفع به بوجه ما. قلنا: الغرض

بالإحكام بهذا المعنى إيجاد الفعل مطابقا للمنفعة المطلوبة، كما يطلب من السكين القطع ومن القلم الكتابة، فمن أوجدهما بهذه الصفة كان محكما لهما وكانا محكمين، وعلى الجملة فالإحكام ضروري يدريه العقلاء.

السؤال الثاني هب أنا سلمنا لكم أن أفعاله محكمة بالوجهين كلاهما، فلم قلتم: إن المؤثر فيها لا بد أن يكون له بها شعور فضلا عن أن يكون عالما بها، وأما دعوى الضرورة فباطل؛ لأن جمهور الفلاسفة والأطباء اتفقوا على إسناد عجائب خلقة الإنسان وترتيبها إلى أمور جسمية سموها بالقوة المصورة، ولو كان فساد ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اتفاقهم عليه، فيبطل دعوى الضرورة.

وجوابه أن كل عاقل إذا رأى خطا مستقيما فإنه يضطر إلى أن المؤثر فيه كان ذا شعورية وفطانة ولهذا أصدره على قانون مرتب. قوله: الفلاسفة أسندوا عجائب خلقة الإنسان إلى القوة المصورة.

قلنا: إنكار الضرورة على الجمع القليل جائز، والغلط ممكن، ولهذا فإن أكثر أفاضل الأطباء اتفقوا على دلالة ذلك على حكمة الصانع، ونقل العلماء عن جماهيرهم وأكابرهم أن ذلك دليل على حكمة الصانع وعلمه.

السؤال الثالث أنا لو سلمنا لكم أنه لا بد أن يكون لموجد الأفعال المحكمة شعور بها فلم قلتم إنه لا بد أن يكون عالما بها، ولم لا يجوز أن يكون ظانا، فإن الفعل المحكم كما يصدر عن العالم فقد يصدر عن الظان.

وجوابه أنا نعلم بالضرورة أن الظان لا يمكنه إيجاد الأفعال الكثيرة على وجه الإحكام؛ لأن الظان قد يخطئ وقد يصيب، فليست أفعاله تكون دائمة الإحكام. وأما أفعال الله تعالى فهي محكمة على الدوام، وأيضا فإن الظان لا بد وأن يكون عالما بحقيقة الأمارة، وفي ذلك

حصول غرضنا من كون الموجد لا بد وأن يكون عالما، فظهر بما ذكرنا أنه لا يجوز عليه الظن وأنه لمكان علمه أحكم العالم.

المسألة الثالثة في مفهوم العالمية

اختلف المسلمون في مفهوم العالمية في حقه تعالى مع اتفاقهم على أنها أمر زائد على ذاته، ثم إما أن يكون مجرد إضافة أو صفة مع إضافة، فالأول مذهب أبي الحسين، والثاني مذهب أبي هاشم وأصحابه.

واعتمد الشيخ أبو الحسين في بطلان هذه الحالة على زعمهم على أنه لا طريق إلى أمر زائد على نفس هذه الإضافة وأن معنى كونه عالما هو حصول هذا التعلق بين العالم والمعلوم شاهدا وغائبا، إلا أن هذا التعلق معلل بالذات في الغائب وهو في الشاهد معلل ببنية القلب المخصوصة.

ومعتمد أصحاب أبي هاشم في إثبات هذه الحالة له تعالى الرد إلى الشاهد، وقد مضى الكلام عليهم فلا نعيده.

وأما الفلاسفة فقد أنكروا أن يكون علمه تعالى أمرا زائدا على ذاته ورجعوا به إلى مجرد الذات فقط، ويدل على بطلان مقالتهم أمران:

أحدهما أنه تعالى إذا علم أمرا فعلمه بذلك الأمر إما أن يكون هو عين ذاته أو لا يكون، وباطل أن يكون عين ذاته، وإلا لكان إثبات ذاته مع نفي كونه عالما جاريا مجرى إثبات ذاته مع نفي ذاته ولكان الدليل على إثبات ذاته هو بعينه دليل على إثبات عالميته، وذلك باطل.

وثانيهما أن كونه عالما أمر إضافي متوسط بين العالم والمعلوم، والأمور الإضافية تابعة في الوجود والذهن للغير، وذاته تعالى غير تابعة لغيرها، فلو جعلنا علمه هو عين ذاته لزم أن تكون ذاته تابعة لنفسها، فعلمنا أن علمه زائد على ذاته.

لا يقال: لو كان علمه هو زائد على ذاته لكان لا يخلو إما أن يكون من صفات الكمال أو لا، فإن كان من صفات الكمال لزم ألا تكون ذات الله تعالى من حيث هي هي كاملة لاحتياجها في ذلك الكمال إلى ذلك العلم الزائد على ذاته، وهو باطل، وإن لم يكن من صفات الكمال لم يجز اتصاف ذاته تعالى به، وكان محالا عليه؛ لأنا نقول: لا شك في أن العالمية صفة كمال. قوله: يلزم ألا تكون ذاته الله تعالى من حيث هي هي كاملة. قلنا: إن عنيت بذلك أن ذات الله تعالى إذا نظرنا إليها من دون هذه الصفة لم تكن ذاته موصوفة بهذا النوع من صفات الكمال، فالأمر كذلك، لكن لا يلزم منه محال. وإن عنيت به أن ذات الله تعالى تكون خالية عن صفات الكمال فذلك غير لازم أصلا. لا يقال أيضا: المعقول من اختصاص الصفة بالموصوف وحصولها في الجهة تبعا لحصول محلها فيها، فإنا لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصاف أحدهما بالآخر أولى من العكس، فلو كان البارئ تعالى موصوفا بالعلم لزم أن يكون لذاته حصول في الجهة، وذلك على الله تعالى محال؛ لأنا نقول: هذا باطل لوجهين:

أما أولا فقد وصفتم ذات القديم تعالى بالأوصاف السلبية، فما أجبتم في اختصاص ذاته بتلك السلوب والإضافات فهو جوابنا في اختصاصه بصفة العالمية.

وأما ثانيا فلا نسلم أن المفهوم من اختصاص الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها، بل نقول: معنى اختصاصها بموصوفها هو أن الذات لولاها لما كانت الصفة وأنها مؤثرة فيها، فإذا كان هذا معنى مفهوما بطل قولكم إنه لا معنى لاختصاصها إلا حصولها في الحيز تبعا لحصوله.

المسألة الثالثة في أحكام العالمية

وهي ثلاثة: الأول هذه العالمية ثابتة له تعالى في الأزل والأبد، والدليل على ذلك أن كونه تعالى عالما إما أن يكون مقتضى ذاته كما هو مذهب نفاة الأحوال، أو مقتضى عن شيء ذلك الشيء مقتضى عن ذاته كما هو مذهب الصفاتية، فاقتضاء ذاته تعالى للعالمية إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف، فإن لم يقف على شرط لزم الدوام، وإن وقف على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما حصل المطلوب وهو الدوام، وإن كان حادثا فهو باطل؛ لأن الحادث إنما يحدث بإحداث الله تعالى إياه، وإحداثه إياه متوقف على كونه عالما به ليصح إيجاده منه، فلو توقف حصول عالميته على حدوث ذلك الحادث لزم الدور، وإنه محال.

لا يقال: العلم لا بد أن يكون متعلقا بالمعلوم، والتعلق أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يتحقق ثبوتها إلا عند المضاف إليهما، فقبل وجود الأشياء يستحيل حصول العلم بها؛ لأنا نقول: لا ننكر أن العلم من الأمور الإضافية، ولكن كما يمكن إسناده إلى الأمور الثابتة في الخارج فقد يمكن إسناده إلى الأمور الثابتة في الذهن، فإنا نعلم الأشياء قبل وجودها.

الحكم الثاني أن هذا التعلق يتجدد بحسب تجدد معلومه؛ فإن الله تعالى لم يكن عالما بوجود الأشياء في الأزل ثم حصل علمه بها بعد وجودها، فقد حصل أمر لم يكن حاصلا من قبل، ولا يمكن أن يقال: إن العلم بأن الشيء سيحصل هو علم بحصوله إذا حصل، فلا يمكن أن يقال: إن العلم يتجدد بتجدد معلومه؛ لأنا نقول: هذا باطل لوجوه ثلاثة:

أولها أن من علم أن زيدا سيدخل الدار بكرة النهار، ثم جاءت البكرة ولم يكن الشخص عالما بمجيء البكرة، فإنه لا يعلم أن زيدا دخل الدار، ولو كان علمه بأن زيدا سيدخل الدار وقت البكرة هو بعينه العلم بدخوله فيها عند حضور البكرة لحصل العلم في هذه

الصورة لا محالة، فلما لم يحصل العلم بالدخول عند عدم العلم بحصول البكرة علمنا أن أحدهما مغاير للثاني.

وثانيها أن الحقيقة الحاصلة في الحال يستحيل توقف حصولها على شرط غير حاصل في الحال، بل يحصل في المستقبل، فإنا إذا قلنا بأن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد فقد وقفنا كون ذلك العلم علما بوجود ذلك المعلوم على دخول ذلك المعلوم في الوجود، فلو لم يكن كونه عالما بوجوده أمرا متجددا بل هو عين ما هو حاصل في الحال لوقف حصوله على شرط سيتجدد بعد ذلك، فلما عرفنا أن الحقيقة الحاصلة في الحال يستحيل وقوفها على شرط غير حاصل في الحال علمنا أن ذلك العلم متجدد.

وثالثها أنا نقول: إن من حق الشيئين إذا كانت حقيقتهما واحدة أن يقوم أحدهما مقام الآخر، ولا شك أن العلم بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بوجوده إذا وجد.

وبيانه بالاعتقاد فإن اعتقاد أن الشيء موجود قبل وجوده جهل، واعتقاد أنه غير موجود الآن عند وجوده جهل، ولما كان كذلك وجب أن يكون أحدهما مخالفا للآخر في الحقيقة، ومع المخالفة يستحيل أن يكون أحدهما عين الآخر. فتقرر حينئذ أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس علما بوجوده إذا وجد بل هو أمر مخالف له في حقيقته.

الحكم الثالث أنه تعالى عالم بكل المعلومات

والمعتمد في أنه تعالى عالم بكل المعلومات أنه تعالى يصح أن يعلم جميع الأشياء، فيجب أن يكون عالما بها، وإنما قلنا إنه تعالى يصح أن يكون عالما بجميع الأشياء فلأنه تعالى حي، والحي يصح أن يعلم جميع الأشياء. وإنما قلنا: إنه تعالى يجب أن يكون عالما بها؛ فلأن المقتضي لكونه عالما بجميع الأمور هو ذاته، إما بواسطة اقتضائها لحالة العالمية كما تقوله الصفاتية وإما من غير واسطة كما يقوله نفاة الأحوال، والمقتضي إذا اقتضى أمرا لذاته من

جملة أمور مع أن جميع تلك الأمور ممكنة فإنه لا بد أن يكون مقتضيا لجميع تلك الأمور، وإنما قلنا: إن المقتضي لكونه عالما هو ذاته إما بواسطة أو غير واسطة، فذلك لا نزاع فيه، وسيأتي له مزيد تقرير في إبطال المعاني، وأما أن المقتضي إذا اقتضى لذاته أمرا من جملة أمور كلها صحيحة الوجود فإنه لا بد أن يقتضي كل تلك الأمور، فإنه لما كان كل تلك الأمور ممكنة أن تكون معلومة لم يكن تأثير ذاته في البعض أولى من تأثيرها في الباقي. فإما أن لا يؤثر في شيء وهو باطل لما ثبت أنه تعالى عالم، وإما أن يؤثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات وهو المطلوب.

واعلم أن الخلاف في هذا الحكم أعني أنه تعالى عالم بكل المعلومات محيط بتفاصيلها ووجوهها وحقائقها إنما متحقق بيننا وبين الفلاسفة، حيث زعموا أنه تعالى عالم بكل المعلومات بعلم كلي وأنه تعالى غير عالم بالجزئيات، وزعموا أنه يلزم من كونه عالما بالجزئيات تعدد وتكثر في ذاته، ووقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية محال؛ لأن الكثرة دلالة الإمكان، وذاته تعالى مختصة بالوجوب لحقيقتها، فحاصل مذهبهم أنه تعالى عالم بجميع الأشياء بعلم كلي ليس فيه تعدد، بل له نسبة إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن حالات العالم بالإضافة إلى تعلقه بالمعلومات ثلاث:

الحالة الأولى تحصل في نفسه صور المعقولات مفصلة متعددة بالفعل، فهذا محال على الله تعالى؛ لأنه يوجب الكثرة في ذاته.

الحالة الثانية أن يحصل له ملكة فياضة بالعلوم كالذي يحصل له ملكة بالحساب، فهذه أيضا حالة تكون العلوم فيها بالقوة لا بالفعل، وهذه الحالة يمكن أن يغفل فيها عن بعض المعلومات، وهو محال على الله تعالى.

الحالة الثالثة وهي بين هاتين الحالتين، وذلك أن يحصل له حالة كلية غير متعددة هي بالقوة محيطة بكل المعلومات وبالفعل غير متعددة، فياضة بالتفاصيل، وهذه عندهم هي حالة القديم تعالى في كونه عالما بكل المعلومات.

فهذه خلاصة مذهبهم في عالميته تعالى، ولهم على ثبوت كونه تعالى عالما بكل المعلومات أسئلة ثلاثة:

السؤال الأول قالوا: لا نسلم أنه تعالى يصح أن يعلم جميع الأشياء. قولكم: إنه تعالى حي، والحي يصح أن يعلم كل شيء. قلنا: إما أن تفسروا الحي بأنه الذي لا يستحيل أن يعلم أو تفسروه بأنه الموصوف بصفة لأجلها لا يستحيل أن يعلم، فإن فسرتموه بالأول لم يصح؛ لأنا وإن سلمنا أنه يصح أن يعلم في الجملة فلم قلتم إنه يلزم من حيث كونه يصح أن يعلم في الجملة كونه بحيث يصح أن يعلم جميع المعلومات، فلا نسلم أنه حي بهذا المعنى. وإن فسرتموه بالثاني فنحن لا نسلم هذه الصفة، ثم لئن سلمناها فهي إنما تقتضي كونه يصح أن يعلم في الجملة، فمن أين أنها تقتضي صحة كونه عالما بجميع المعلومات.

وجوابه أنا سواء فسرنا الحي بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني فإنا نعلم ضرورة أن كل من صح أن يعلم شيئا صح عليه أن يعلم كل شيء، ولا تختص هذه الصحة بمعلوم دون غيره، والنزاع في هذا مكابرة.

لا يقال: أليس الواحد منا حي ومع ذلك يستحيل أن يعلم معلومات لا نهاية لها على التفصيل؛ لأنا نقول: الممتنع ها هنا حصول تلك العلوم على الجمع، فأما حصول كل واحد منها على الانفراد فذلك مما لا نزاع فيه.

السؤال الثاني هب أنا سلمنا أنه تعالى يصح أن يعلم كل هذه المعلومات ولكن نقول: إما يصح أن يعلم كل واحد منها على انفراده، فأما على الجمع فلا. فإذا جاز علينا كل واحد من المعلومات فمن المعلوم أن مجموعها محال علينا، فلم لا يجوز ذلك في حق الله تعالى.

وجوابه أنه ليس يستبعد أن يكون الشيء محالا في حقنا وإن لم يكن محالا في حق الله تعالى، والدليل قد دل على ذلك في غير صورة، والفرق ظاهر؛ فإنا نعلم كل ما علمناه بعلم يحصل فينا من قبلنا ومن قبل غيرنا وليس ذواتا مقتضية لذلك لنا. وأما القديم تعالى فذاته هي المقتضية لكونه عالما، فمن ثم عم اقتضاؤها لكل المعلومات، إذ ليس اقتضاء ذاته لكونه عالما ببعض الأشياء دون بعض، فيلزم أحد الأمرين: إما ألا يقتضي شيئا من المعلومات أصلا، وهو محال لما ثبت أنه تعالى عالم، وإما أن يقتضي الكل لعدم المخصص، وهو المطلوب.

السؤال الثالث لو وجب أن يكون تعالى عالما بجميع الأشياء لكان إذا علم شيئا وجب أن يعلم كونه عالما بذلك الشيء وأن يعلم كونه عالما بكونه عالما بذلك الشيء، ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، فيلزم منه وجود علوم لا نهاية لها، وهو محال. ثم إن الله تعالى عالم عندكم بمعلومات بلا نهاية، فيلزم من علمه بكل واحد من تلك المعلومات الغير المتناهية علوم غير متناهية طولا فيكون له تعالى معلومات غير متناهية عرضا، وفي كل واحد من تلك المعلومات علوم غير متناهية طولا، فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا، وهذا محال.

وجوابه أن غاية ما في هذا التزام أن يكون له تعالى معلومات غير متناهية في العرض وأن له علوم بتلك المعلومات غير المتناهية في الطول، وهذا جائز. فإن الذي أبطله الدليل إنما هو التسلسل الذي لا أول له، وهاهنا ليس كذلك؛ لأن هاهنا معلوما أولا ثم يصير العلم به معلوما، ثم العلم بالعلم يصير معلوما أيضا، ولا ينتهي إلى علم آخر لا يتعلق به علم آخر،

فهذا التسلسل، وإن كان لا آخر له لكن له أول، فلم قلتم أن التسلسل على هذا الوجه محال.

القول في كونه تعالى حيا

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى في الدلالة على أنه تعالى حي

واعلم أن الحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسين وأصحابه. وهو قول أبي هاشم أولا ثم قال آخرا: إن الحي هو المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يقدر ويعلم. ويعني بهذه الصحة نفي الاستحالة.

واختلف المتكلمون في مستند هذه الصحة التي هي نفي الاستحالة. فذهب الشيخ أبو الحسين وأصحابه إلى أن مستندها في الغائب هي الذات المخصوصة المتميزة بحقيقتها عن سائر الذوات، ومستندها في الشاهد هو البنية المخصوصة، فمن يصح أن يقدر ويعلم مفارق لمن يستحيل عليه ذلك بالبنية.

وأما أبو هاشم وأصحابه فذهبوا إلى أن مستند هذه الصحة شاهدا وغائبا إنما هو حالة محققة هي كونه حيا. وقرروا ذلك في الشاهد، وقالوا: إذا ثبت في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن دلالة الدليل على مدلوله لذاته وحقيقته فيجب أن لا تختلف دلالته أينما حصل. واحتجوا على إثبات هذه الحالة بطريق المفارقة، وقد قدمناها وذكرنا ما عليهم فيها.

والدليل على كونه تعالى حيا هو أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم، فيجب أن يكون حيا، أما أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم؛ فلأنا قد دللنا على ثبوت قادريته وعالميته، ولو كانتا

مستحيلتين لما ثبتا، وأما إن ما كان كذلك فهو حي؛ فلأنا لا نعني بالحي إلا ذاك، فإذن هو حي.

المسألة الثانية في كونه تعالى سميعا بصيرا

اتفق أهل القبلة على وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا، وورد به الشرع ويتحصل مقصودنا من المسألة بالبحث عن أمرين:

الأول منهما في فائدة وصفنا له تعالى بكونه سميعا بصيرا

فالذي ذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما البصريون أن معنى وصفنا له تعالى بذلك أنه تعالى مختص بصفة لكونه عليها يصح منه أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا، وتلك الصفة هي كونه تعالى حيا بشرط ألا تكون به آفة. وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة، ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير وإن كان غير سامع ولا مبصر في الحال لما كان يصح منه أن يسمع ويبصر على حال. وقالوا: إنه تعالى سميع بصير في الأزل لما كان حيا لا آفة به في الأزل، فلما كان المعنى حاصلا في الأزل وصفوه به، وقد حكي عن أبي هاشم أنه ذكر في بعض كتبه أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حيا لا آفة به. والصحيح من قوله ما ذكره في سائر كتبه من أن المرجع بهما إلى كونه حيا لا آفة به من غير حالة زائدة.

وذهب الكعبي وسائر البغداديين إلى أن معنى وصفنا لله تعالى بكونه سميعا بصيرا أنه تعالى عالم بكل ما يعلمه غيره من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة. قالوا: ووجوه المبالغة من وجهين:

أما أولا فلأن ما ندركه بهاتين الحاستين أكثر مما ندركه بسائر الحواس.

وأما ثانيا فإن بهاتين الحاستين نعلم تفاصيل الأشياء التي نقتبس منها الأدلة، فلما كان المستفاد من هاتين الحاستين أغلب وأكثر مما نستفيده من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في كونه عالما. فمتى دللنا على كونه تعالى عالما لذاته وأنه تعالى محيط بجميع المعلومات ثبت أنه عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر، فكان سميعا بصيرا بهذا المعنى.

واعلم أن الخلاف في كونه تعالى سميعا بصيرا فرع على الخلاف في كونه تعالى مدركا، فمن ذهب إلى أن كونه تعالى مدركا أمر زائد على كونه تعالى حيا وعالما كما هو مذهب الشيخ أبي هاشم وأصحابه، قال: السميع البصير هو الذي يصح أن يختص بهذه الصفة أعني كونه مدركا عند وجود المدرك. ومن ذهب إلى أن كونه تعالى مدركا ليس أمرا زائدا على كونه تعالى عالما ـ كما يقوله البغداديون ـ قال: إن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا ليس إلا أوصاف المبالغة في كونه تعالى عالما من غير أمر زائد، كقولنا عالم وعليم.

الأمر الثاني في الدلالة على كونه تعالى سميعا بصيرا

ويدل على ذلك أنه تعالى حي ليس بذي آلة فيجب أن يكون سميعا بصيرا. أما أنه تعالى حي فقد مر، وأما أنه تعالى ليس بذي آلة؛ فلأن الآلات إنما تجوز على الأجسام، وسيجيء الكلام على استحالة كونه تعالى جسما، فثبت أنه تعالى سميع بصير.

القول في كونه تعالى مدركا

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى في ماهية الإدراك

اعلم أن كون الواحد منا مدركا أمر لا شبهة فيه؛ لأن الواحد منا يجد ذلك من نفسه باضطرار، ويفرق بينه وبين سائر أحواله من كونه ظانا ومعتقدا ومشتهيا ونافرا وناظرا بفرقة ضرورية، وكذلك سائر أوصافه من كونه حيا وقادرا ومريدا، والذي يحتاج إلى الدلالة هو تميزه عن العلم.والمعتمد فيه أمران:

أحدهما أن الواحد منا يعلم ما لا يدركه كالعلم بالأمور الغائبة والعلم بالأمور المعدومة، ويدرك ما لا يعلمه كالفرضية، وقد يدرك أصوات الناس بحضرته حتى تكون سببا لانتباهه مع أنه لا يعلمها، ولا مغايرة أعظم من ثبوت أحدهما مع عدم الآخر.

وثانيهما أنا نقول: لو لم يكن الإدراك مخالفا للعلم لما افترق الحال بين كوننا رائين للشيء وبين كوننا عالمين به بعد غيبته عنا، ولما افترق الحال بين أن يكون الألم في أبعاضنا وبين أن يكون في غيرها مع أنا نعلمه؛ لأنا في الحالين قد علمناه، فلما كانت التفرقة معلومة بالضرورة وجب أن يكون الإدراك مغايرا للعلم.

لا يقال: لم لا يجوز أن تكون التفرقة عائدة إلى أن عند فتح جفن العين يعرف من تفاصيل المدرك ما لا نعرفه إذا غاب عنا، فإذا أمكن رجوع التفرقة إلى هذا بطل القول بكونه مدركا؛ لأنا نقول: هذا باطل؛ لأنا قد نشاهد الشيء الصغير مشاهدة بينة ونعرف تفاصيله فإذا أطبقنا أعيننا وجدنا تفرقة بين الحالتين، مع أنا نعرف الآن منه ما عرفناه حال النظر لقرب الزمانين.

ولا يقال أيضا: لم لا يجوز أن تكون التفرقة بين الحالتين عائدة إلى تأثير المرئي في الحاسة كما أن عند الصوت الشديد نحس بالصدمة داخل الأذن إحساسا شديدا ونحس بالمطعوم

في الفم خاصة عند الحموضة الشديدة والحرافة القوية، وكذلك القول في سائر المدركات.
لأنا نقول: هذا باطل لأمرين:

أما أولا فلأنا نعلم بالضرورة أن إبصار المرئي حالة إضافية صادرة منه إلى نفس المرئي، ونعلم بالضرورة التفرقة بين هذه الحالة والحالة المسماة بالعلم في صدورهما عنا. قال: ما زعمتم في ذلك فهو مكابرة ومدافعة للضرورة، وإن سعيتم عليه وسميتم تلك الحالة الإضافية الحاصلة لنا عند رؤية المرئي تأثيرا من جهة المرئي كان خلافا في عبارة.

وأما ثانيا فلأنا نبصر المرئي بحيث هو ولو لم يكن إلا تأثير المدرك في الحاسة لما كنا نبصره بحيث هو، فثبت أن حقيقة الإدراك جائزة لهذه الأمور.

المسألة الثانية في كيفية حصول هذه المدركية

ذهب أكثر المعتزلة إلى أن المدرك مهما كان موجودا وكانت الحاسة سليمة وارتفعت الموانع كلها فعند اجتماع هذه الشروط يجب حصول كونه مدركا لا محالة.

وذهبت الأشعرية إلى أنه غير واجب عند حصول هذه الأمور بل يجوز حصوله وألا يحصل، وإلى هذا ذهب أبو الهذيل، والمختار هو الأول. ويدل عليه مسلكان:

المسلك الأول دعوى الضرورة على وجوب حصول كونه مدركا عند هذه الأمور، وهو الذي ارتضاه أبو الحسين لنفسه، ثم تارة يقول بأن العلم بوجوب حصول كونه مدركا عند هذه الأمور ضروري، والعلم بكونه ضروريا أيضا ضروري. وتارة يقول: العلم بكونه ضروريا نظري.

أما بيان الأول وهو كونه ضروريا؛ فلأن كل عاقل خبر الأمور وتكرر إدراكه المدركات فإنه لا يشك أنه إذا شخص ببصره إلى السماء من غير مانع فإنه يستحيل ألا يرى قرص

الشمس، وأن نُصِبَ الحديد المحمي على صدره فلا يدرك حرارته، وأن تقطع أوصاله فلا يدرك الألم، وأن يطبق عليه في تنور مسجر فلا يدرك حرارته، وأن يكون بين يديه جبال شامخة وأصوات هائلة وهو لا يدركها، ويعلم العقلاء استحالة هذه الأمور ضرورة، ثم إنه أورد على نفسه عقيب ذلك صورا من الأمور العادية المستمرة كالإحراق عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الأكل والشرب لصحيح المزاج وحصول النبات عند إلقاء البذور في الأرض الطيبة مع حصول الشرائط وعلوق الولد عند إلقاء النطفة في الرحم.

وأجاب عن هذه الصور بأمرين:

أحدهما القول بوجوب حصول الإحراق عند ملاقاة النار وحصول النبات عند كمال شرائطه ووجوب حصول الشبع عند تناول الغذاء الطيب، والتزم الوجوب في هذه الصور، فأما علوق الولد عند إلقاء النطفة فلم يلتزم وجوبه، وذكر في الفرق بينه وبين غيره أن العلم به ليس كالعلم بغيره في الظهور كسائر الأمور العادية، بل العلم بوجوب حصولها أجلى وأظهر منه.

وثانيهما أنه أجاب بأن هذه الأسئلة جارية مجرى شبه أصحاب السفسطة في كونها غير قادحة في العلم الضروري الحاصل لنا، فإن العامل لو قيل له: إن هذا الجبل صغير وإن شاهدته عظيما ولعل الأنهار الجارية سراب ولعل الجبال العظيمة متحركة وإن كنا نشاهدها ساكنة. لما داخله شك في هذه الأمور، كذلك إذا سمع العاقل هذه الأسئلة لم يشك بسببها في ما قد حصل من العلم الضروري من وجوب إدراك المرئي عند حصول تلك الشرائط.

وأما بيان الثاني وهو أن العلم بكونه ضروريا نظري، فحاصل كلام أبي الحسين أن العقلاء إذا أعملوا حواسهم السليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا أنه لا فيل بحضرتهم،

وهذا العلم يستند إلى أنهم لم يروه بعد إعمال حواسهم السليمة، ولا يصح هذا الإسناد إلا إذا ثبت أنه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته، وما يتوقف عليه العلم الضروري وجب أن يكون معلوما بالضرورة، فإذن العلم بأنه لو كان المرئي حاضرا لوجبت رؤيته عند استجماع الشرائط علم ضروري، وهو المطلوب. فهذه مقدمات أربع لا بد من بيانها:

أما المقدمة الأولى وهي أن العقلاء إذا أعملوا حواسهم السليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا أنه لا فيل بحضرتهم فهي ضرورية.

وأما الثانية وهي أن هذا العلم يستند إلى أنهم لم يروه بعد إعمال حواسهم السليمة، فالذي يدل عليها أن العقلاء يفرغون إلى إعمال حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم فيل، ويعللون معرفتهم بأن ليس بحضرتهم فيل بأنهم لم يروه، فيقولون: علمنا أنه لا فيل بحضرتنا لأنا لم نره مع سلامة حواسنا وعدم المانع.

وأما الثالثة وهي أن هذا الاستناد لا يصح إلا إذا ثبت أنه لو كان المرئي حاضرا لوجبت رؤيته، فالذي يدل عليها أن الأعمى لما جوز حصول المرئي مع أنه لا يراه، والبصير لما جوز حضور الملائكة والجن وهو لا يراهم، لم يمكنهما القطع بأنه لا شيء بحضرتهما، فلهذا قلنا بأن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع العلم بأنه لو كان المرئي حاضرا لوجبت رؤيته.

وأما الرابعة وهي أن ما يتوقف عليه العلم الضروري فهو ضروري، فالذي يدل عليها أن العلم بأن المرئي لو كان حاضرا لوجبت رؤيته، لو لم يكن ضروريا لجاز تطرق الشبهة إليه، فلو انتفى لكان لا يخلو إما أن يبقى العلم المتفرع عليه وهو أنه لا فيل بحضرتنا أو لا يبقى، فإن بقي قدح ذلك في كونه فرعا له، وإن لم يبق قدح ذلك في كونه ضروريا، ولمَّا بطل كونه غير ضروري ثبت أنه ضروري، فثبت أن العلم بأن المرئي متى كان حاضرا وكانت الشرائط حاصلة وكانت الحاسة سليمة فإن الرؤية واجبة هو علم ضروري.

المسلك الثاني مسلك الاستدلال، وهو الذي عول عليه أصحاب أبي هاشم، وحاصل كلام ابن متويه[1] أن كونه مدركا لو لم يجب عند وجود المدرك وسلامة الحواس لوجب زوال الثقة بالأمور المشاهدة وإلحاق البصراء بالعميان؛ لجواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة وأصوات هائلة ونحن لا ندركها، وهذا باطل، فما يؤدي إليه يكون أيضا باطلا.

واحتج الأشعرية لمذهبهم بأنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا، فلا يخلو إما أن نكون رائين لجميع أجزاء ذلك الجسم أو لا نكون رائين لشيء من أجزائه أو نكون رائين لبعض أجزائه دون بعض، والأول يقتضي أنا نرى الشيء على كبره، وهو محال. والثاني يقتضي ألا نراه أصلا، وهو محال أيضا. والثالث يقتضي أنا نرى بعض أجزائه دون بعض، ومن المعلوم بالضرورة أن الشرائط المذكورة في رؤية المرئي كما هي حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء المرئية

---

1 - هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه النجراني توفي عام (٤٦٨هـ) أحد كبار شيوخ المعتزلة من المتأخرين، ويعتبره ابن المرتضى في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، وهو تلميذ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفي سنة ٤١٥هـ وذكر عنه ابن أبي الحديد أنه كان مخالفا لشيوخ المعتزلة في البصرة في تفضيله علي بن أبي طالب على أبي بكر الصديق وقد نص على ذلك في كتاب له يسمى "الكفاية". ومن الباحثين من يرجع نسبة كتاب "المجموع في المحيط بالتكليف" المنسوب للقاضي عبد الجبار إلى تلميذه ابن متويه؛ وذلك لأن ابن المرتضى يذكر له كتابا بعنوان "المحيط في أصول الدين"، والقاضي عبد الجبار نفسه يذكر أن لابن متويه كتابا بنفس العنوان. وهو صاحب كتاب "التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض". ويتبين من كتاب التذكرة أن ابن متويه من المعتزلة القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ ويذهب إلى أن الجسم ينتهي إلى حد لا تصلح فيه القسمة والتجزؤ من بعد، ويثبت الخلاء في العالم ويحصى الأعراض باثنين وعشرين عرضا، ويقول بشيئية المعدوم لقوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا) فأطلق لفظ شيء على المعدوم قبل خروجه إلى الوجود. وقد تحدث عنه ابن الوزير فقال: وقد اختار ابن متويه والحاكم منهم وغيرهما أن الروح هو النَّفَس الجاري، لأجل التلازم فوهموا وهما فاحشا؛ فإن الجنين في بطن أمه لا يتنفس بعد حياته ونفخ الروح فيه بالنص والحس، بل حيوان الماء لا يتنفس فيه، ولو سلم لهم جواز دوام التلازم لم يكن حجة قاطعة على اتحاد النفس والروح، فليحذر الخوض في أمثال ذلك. انظر القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص١٢٦، ابن الوزير: إيثار الحق ص٢٨٣، أبو الوفا التفتازاني: معجم أعلام الفكر الإنساني ـ ترجمة ابن متويه ص٢٦٦.

فهي أيضا حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي غير مرئية، ولما كان المرئي من الأشياء المستجمعة للشرائط نرى بعضها دون بعضها، علمنا أن حصول الرؤية عند استجماع الشرائط غير واجب، وهو المطلوب.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فقد بينا أن حصول المدركية عند وجود شرائطها كاملة هو أمر واجب بالضرورة فلا يمكن مدافعته بالأمور المحتملة، وما ذكروه معارضة بأمر محتمل فلا نقبله.

وأما ثانيا فنقول: إنما وجب أن نرى الكبير صغيرا من البعد لعروض أسباب ثلاثة:

الأول وهو الذي عول عليه جمهور القائلين بالانطباع، فإنهم ذكروا أن الرؤية لا تحصل إلا لأجل انطباع صورة في نقطة الناظر، وإنه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي شكل من الهواء مخروط، زاويتُهُ تلي الناظر وقاعدتُهُ تلي المرئي، فكلما كان المرئي أبعد كانت تلك الزاوية أدق وأصغر، ومتى كان أصغر كانت تلك الصورة المنطبعة فيها أصغر؛ فلأجل ذلك وجب أن نرى الكبير صغيرا.

الثاني وهو الذي ذكره أبو الحسين، فإنه قال: إن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير، ثم يتصل الهواء بنقطة الناظر فتحدث صورة المرئي في النقطة، فإذا كان المرئي في أقصى البعد ضعف تأثيره في الهواء واضمحل؛ لأن طول المدى يضعف التأثير ويقطعه، وقيل ذلك بالرامي لحجر في ماء؛ فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال الاضطراب يضعف إلى أن يبطل، وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك، وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصرت مدته، فكذلك إذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تأثيره في الهواء ومتى صغر وقل فإنه يضعف تأثيره في الهواء.

واعلم أن مذهب أبي الحسين ليس مشبها لمذهب القائلين بالانطباع؛ لأنه يشرط تأثير المدرك في الهواء ثم يحصل الهواء في نقطة الناظر لا الانطباع، كما ذهبوا إليه، ويجب أن يطالب هو بحقيقة هذا التأثير.

الثالث قول أصحاب الشعاع، فقد حكي عن الشيخ أبي هاشم أنه قال: إن الشعاع ينفصل على شكل صورة ترى مستدقة مما يلي المرئي وأوسعه مما يلي الرائي، فإذا كان المرئي بعيدا كانت تلك الزاوية أدق وأصغر؛ فلأجل ذلك وجب أن نرى الكبير صغيرا. فهذه الأمور هي السبب في رؤيتنا للكبير صغيرا.

المسألة الثالثة في أن الإدراك هل هو معنى أم لا.

فنقول: المشهور من مذهب الأشعرية أن الإدراك معنى يؤثر في المدركية، وإلى هذا ذهب أبو علي وأبو القاسم. وأما أبو هاشم فيذهب إلى أنه ليس بمعنى، وقبل الخوض في الدليل لا بد من تلخيص محل النزاع.

واعلم أن إثبات الإدراك أمر زائد على ذات المدرك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، وإنما النزاع واقع في أمرين:

أحدهما أن هذه المدركية معللة بمعنى هو الإدراك أم لا. فعند الأشعرية أنها معللة بالإدراك، وعند الشيخ أبي هاشم وأصحابه أنها غير معللة بمعنى بل هي صادرة عن كون الذات حية بشرط عدم الآفة.

وثانيهما أن الإدراك إذا ثبت أنه أمر زائد على ذات المدرك فهل هو من قبيل الأحوال أو من قبيل المعاني.

أما الأول فهو أن هذه الصفة معللة بمعنى، فقد احتج المعتزلة على بطلانه بوجوه:

الأول ما ذكره أبو الحسين وهو أن هذه المدركية صفة واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط المذكورة وممتنعة الحصول عند عدمها أو عدم بعضها، ومتى كان الأمر كذلك امتنع تعليلها بالمعنى. أما أنها واجبة الحصول عند حصول هذه الأمور وممتنعة الحصول عند عدمها أو عدم بعضها فقد مر بيانه، وأما أنها متى كانت كذلك استحال تعليلها بالمعنى فلأمور ثلاثة:

أما أولا فلأنه لا طريق إلى ذلك المعنى؛ لأن إثباته غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر فيجب نفيه.

وأما ثانيا فلأن الحكم إذا حصل عند أمر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة ولم يكن إلى تعليله بغيره طريق كان ذلك الأمر أخص منه ووجب إضافته إليه، ولا يبعد أن يقال: إن العقلاء إذا تأملوا دورانه عليه وجودا وعدما يضطرون إلى العلم بأن الأمر الذي حصل معه الدوران وجودا وعدما هو العلة.

وأما ثالثا فهو أن العقلاء متى علموا تكامل هذه الشروط علموا وجوب هذه المدركية، وإن لم يعلموا شيئا آخر، ومتى علموا عدمها أو عدم بعضها علموا امتناع هذه المدركية، وإن علموا سائر الأشياء، فلو وقف كوننا مدركين على معنى آخر غير هذه الأمور لكان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الأمور لا يجب أن ندرك أو يحصل كونه مدركا عند تقدير وجود ذلك المعنى وإن عدمت هذه الأمور أو عدم بعضها. وفي ذلك نقض لما قد علم من وقوفها على هذه الأمور وجودا وعدما.

الثاني ما عول عليه أبو هاشم وهو أن الإدراك لو كان معنى لكان لا يمتنع وجوده في عين الواحد منا، فيدرك المعدوم؛ لأن المحل محتمل له مع عدم المدرك، ومن حق الإدراك أن

يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كحصوله في حال وجوده.

وقد قرر أبو الحسين هذا الكلام من وجه آخر فقال: لو صح أن يدرك الواحد منا جميع الموجودات بإدراكات تجري مجرى العلم في عموم التعلق لكان يلزم صحة إدراك المعدوم وأن يتعلق بالشيء على أنه سيوجد وبأن الشيء قد كان موجودا وأن يدرك بجميع الحواس؛ لأنه لا فرق في العقول بين رؤية المعدوم وبين رؤية الطعوم والعلوم، فكما أنا نعلم استحالة رؤية الطعوم والروائح والعلوم فكذلك نعلم استحالة رؤية المعدوم.

الثالث أنه لو كان الواحد منا رائيا لمعنى لصح أن يفعله فاعله في عين الأعمى أو في العين الصحيحة مع السواتر، وهذا محال. وأيضا لو كان الإدراك معنى لصح أن يفعل في عين الواحد منا إدراك البقة ولا يفعل فيه إدراك الفيل بين يديه حتى يصح منه إدراك البقة دون الفيل.

واحتج الأشعرية لإثبات الإدراك معنى بأن قالوا: إن هذه الصفة ثابتة على سبيل الجواز، فيجب أن يكون المؤثر فيها معنى هو الإدراك. أما ثبوتها على سبيل الجواز فقد تقدم، وأما أن ما ثبت على طريقة الجواز فلا بد أن يكون المؤثر فيه معنى؛ فلأنا لو أسندنا ذلك التأثير إلى القادر لجاز إسناد القادرية والعالمية والكائنية إلى القادر، وذلك يفضي إلى نفي جميع المعاني، والكلام في هذه المسألة فرع على الكلام في إثبات المعاني؛ لأن من نفى المعاني فلا وجه أن نتكلم معه في الإدراك خاصة.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلأنا لا نقول بالعلة والمعلول، وقد قدمنا بطلانه.

وأما ثانيا فلو قلنا بإثبات المعاني فطريق ثبوتها إنما هو الجواز، وهذه الصفة واجبة كما قررناه فيما سلف، فثبت أن الإدراك ليس بمعنى.

وأما الثاني وهو أن هذه المدركية هل هي من قبيل الأحوال أو من قبيل المعاني. فالأمر فيه يسير، والأليق أنها بقبل الصفات والأحوال أشبه؛ لأنها حالة نسبية إضافية يستحيل تعقلها من دون العلم بما اختص بها وهو ذات المدرك، بخلاف اللون والطعم فإنه يمكن تعقلهما بانفرادهما من دون أمر آخر، ثم نعرف بعد ذلك بدليل منفصل أنه لا بد من المحل.

المسألة الرابعة في إثبات المدركية في حقه تعالى، وهو المقصود.

وقد أنكر ثبوتها في حقه تعالى جماعة من البغداديين ورجعوا بها إلى كونه تعالى عالما، ويدل على اتصافه بها طرق ثلاث:

الطريقة الأولى محكية عن الشيخين أبي على وأبي هاشم، وتحريرها أن الله تعالى حي لذاته، وكل حي لذاته فإنه يدرك المدرك عند وجوده.

أما المقدمة الأولى فهي ظاهرة، وأما الثانية فهو أن الحيية شاهدا مقتضية للمدركية فيجب في الحيية غائبا أن تكون مقتضية للمدركية، وإنما قلنا: إن الحيية شاهدا مقتضية للمدركية فلأمرين:

أما أولا فلأن العضو متى كان من جملة الحي صح وقوع الإدراك به، ومتى خرج من جملة الحي بالقطع والشلل لم يصح وقوع الإدراك به، فوقوفه على الحيية وجودا وعدما يقتضي أن يكون المقتضي لكونه مدركا وهو كونه حيا.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المقتضي لكونه مدركا هو اتصاله بالحي؛ لأنا نقول: هذا باطل بالشعر والظفر.

وأما ثانيا فهو أنه لما ثبت أن الحي السليم الحس يجب أن يدرك المدرك عند وجوده مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط. فنقول: هذا الوجوب إما أن يعلل بانتفاء الموانع وهو باطل لأمرين:

أما أولا فلأن فقد الموانع لا يختص بالحي دون الميت، فكان يجب أن يقال إن الميت يرى المرئيات.

وأما ثانيا فلأن انتفاء الموانع أمور كثيرة، وليس تعليل كونه مدركا ببعضها أولى من تعليله بالباقي، فإما ألا يعلل بالكل، وهو المطلوب. وإما أن يعلل بالكل وهو محال، وإما أن يعلل كونه مدركا بصحة الحاسة، وهو باطل لأمرين:

أما أولا فلأن المرجع بصحة الحاسة إلى أمور كثيرة، فليس تعليل كونه مدركا ببعضها أولى من تعليله بالباقي، فإما أن يعلل بالكل وهو محال، أو لا يعلل بشيء منها وهو المطلوب.

وأما ثانيا فلأن صحة الحاسة أمر عائد إلى الآحاد، والمدركية أمر عائد إلى الجملة، والعائد إلى الجملة لا يكون معللا بالعائد إلى الآحاد، وإما أن يكون معللا بوجود المدرك، وهو باطل لأمرين:

أما أولا فلأن المدرك قد يوجد في غير المدرك، وما يوجد في غيره لا يوجب له حالة ولا حكما.

وأما ثانيا فلأنه يقتضي اجتماع الضدين، بأن يكون أحدنا مدركا للسواد والبياض دفعة واحدة، فيكون حاصلا على صفتين ضدين، وهو محال.

وإما أن يكون معللا بقسم آخر وراء هذه الأقسام، وهو باطل؛ لأن المقتضي للمدركية لو كان أمرا مغايرا للحيية وصحة الحاسة ووجود المدرك وانتفاء الموانع لزم منه المحالات الكثيرة، ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن المقتضي لكونه مدركا هو الحيية، وإنما قلنا: إن الحيية لما كانت مقتضية للمدركية شاهدا وجب أن تكون مقتضية لها غائبا؛ لأن صفة الحيية غير مختلفة في الشاهد والغائب، فإذا كانت مقتضية لها في الشاهد وجب أن تكون كذلك في الغائب.

لا يقال: إن الحيية لا تقتضي المدركية في الشاهد إلا بشرط صحة الحاسة، وهذا الشرط محال على الله تعالى، فيجب استحالة المدركية في حقه؛ لأنا نقول: إن حاجتنا إلى الحواس لكوننا أحياء بحياة، والقديم تعالى حي لذاته، فيجب أن يكون مستغنيا عن الحواس، ولهذا فإنا لما كنا قادرين بالقدر احتجنا إلى الآلات، ولما كان قادرا لذاته استغنى عن الآلات، فكذلك الحي لنفسه يستغني عن الحواس، فهذا منتهى هذه الطريقة.

الطريقة الثانية ذكرها صاحب المعتمد.

قال: إنا متى علمنا في شيء كونه حيا سليما عن الموانع فإنا نعلم بالضرورة أنه متى وصل إليه المدرك فإنه لا بد أن يدرك وإن لم يوجد شيء آخر، ومتى لم يكن حيا استحال أن يدرك المدرك وإن وجد سائر الأشياء، وهذا يقتضي أن الحيية علة للمدركية، إذ لو لم تكن كذلك لكان الحي السليم إذا وصل إليه المدرك ولم يوجد ما يقتضي الإدراك وجب ألا يصير مدركا، وهذا يقدح في علمنا بالضرورة أنا متى علمنا حيا سليما عن الموانع علمناه مدركا للمدرك الواصل إليه، فإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك أن المدركية موقوفة في حصولها على وجود المدرك، ثم لا يخلو إما أن يتوقف بعد ذلك على شرط آخر أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف على شرط آخر كانت المدركية حاصلة؛ لأن المدرك حاصل، وإن وقفت على شرط آخر فذلك الشرط لا يخلو إما أن يكون هو الشرائط المعقولة فيما بيننا من سلامة الحواس

وعدم القرب القريب والبعد البعيد وارتفاع الحجب، وإما أن يكون شرطا آخر وراء هذه الشروط. والأول باطل؛ لأن تلك الشرائط لا يعقل ثبوتها إلا في حق الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل تحققها في حقه. وما استحال ثبوته استحال كونه شرطا في ثبوت غيره؛ لأن ثبوت كون الشيء شرطا في غيره مسبوق بصحة إمكانه، فإذا كان مستحيلا بطل كونه شرطا. والثاني باطل أيضا؛ لأنا لو وقفنا صحة حصول الإدراك على شرط آخر سوى هذه الشروط المعقولة لزمنا الجهالات العظيمة، إذ من الجائز أن يقال الحي السليم بعد استجماع هذه الشرائط لا يحصل له الإدراك لعدم حصول ذلك الشرط، وذلك يوقعنا في كل جهالة على ما مر تقريره في مسألة الإدراك. فثبت أن المقتضي لكون الباريء تعالى مدركا حاصل والشرائط التي يمكن كونها شرائط في حقه تعالى فهي بأسرها حاصلة، فوجب القطع بكونه تعالى مدركا.

هذا ملخص كلامه في المعتمد بعد حذف أكثر فضلاته.

الطريقة الثالثة سمعية، وهي أنا نستدل بالآيات الدالة على كونه تعالى سامعا رائيا مدركا، كقوله تعالى: (إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)[1] وقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)[2] وقوله تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا)[3] وقوله تعالى: (وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا). فنقول: هذه الألفاظ موضوعة لهذه الإدراكات المخصوصة، وحقيقة السمع والبصر والإدراك موضوع في اللغة على هذا الأمر الزائد الذي قررناه، فإذا كانت حقيقة هذه الألفاظ موضوعة على هذا الأمر الزائد ولم يكن مستحيلا على الله تعالى وجب حمل هذه الآيات على ظاهرها، ولم يجز صرفها عن ظاهرها لغير أمر يقتضي ذلك،

---

1 – سورة طه: آية ٤٦.

2 – سورة الأنعام: آية ١٠٣.

3 – سورة المجادلة: آية ١.

ومتى حملت على ظاهرها وجب إثبات هذا الأمر الزائد لذاته تعالى وصح وصفه بكونه مدركا.

واحتج البغداديون لنفي كونه تعالى مدركا بأمور:

أولها أنهم قالوا: لو جاز أن يكون تعالى مدركا لم يصح أن يكون مدركا في الأزل؛ لأن وجود المدرك مستحيل في الأزل، فيجب أن يكون مدركا بعد أن لم يكن، وفي ذلك تغير، والتغير عليه محال.

وجوابه أنا نقول: تعنون بالتغير حصوله على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها؟ فهذا هو مذهبنا، فأي فساد في ذلك. أو تعنون بالتغير انقلابه عما هو عليه في ذاته ؟ قلنا: ليس يلزم إذا كان مدركا خروجه عما هو عليه في ذاته، فبينوا أنه إذا تجددت له صفة لم يكن عليها انقلب عما هو عليه في ذاته، ولا سبيل إليه.

وثانيها أنه تعالى لو كان مدركا للطعوم والروائح لوجب أن يسمي شاما وذائقا، وكل ذلك لا يصح على الله تعالى.

وجوابه أن الذائق والشام ليس اسما للمدرك للطعوم والروائح فيلزم ما ذكرتموه، وإنما الشام اسم لمن يستجلب الهواء بالخيشوم لإدراك المشموم، والذائق اسم لمن يماس محل الطعم باللهاة، ولهذا يقولون: شممته فلم أجد له ريحا، وذقته فلم أجد له طعما. فأين هذا عما ذكروه من كونه اسما للمدرك.

وثالثها أنه لو كان تعالى مدركا لكان ذا حس، والحس هو إدراك الشيء بآلة وحاسة، وهذا محال على الله تعالى.

وجوابه أنا نقول: إن أرتم بالحس حصول الإدراك فهذا مذهبنا، فأي مانع منه، وإن أرتم أجساما مخصوصة فمن أين يلزم إذا كان مدركا أن يكون جسما.

ورابعها أنه تعالى لو كان له حالة بكونه مدركا لكان لا حكم لهذه الصفة، فلا يجوز إثباتها له تعالى؛ لأنا لا نعقل للإدراك حكما إلا كونه طريقا إلى لعلم بالمدرك، وهو تعالى عالم بالأشياء بحقائقها وتفاصيلها.

وجوابه أن الصفة إنما يجب إثبات حكم لها إذا لم تكن معلومة بنفسها، وهذه الصفة نعلمها من أنفسنا بالوجدان ومن غيرنا بالاضطرار، وفي حق الله تعالى نعلمها بالاستدلال، كما قررناه آنفا، فإذا ثبت أنها معلومة لم يحتج إلى إثبات حكم ليكون طريقا إليها.

المسألة الخامسة في أنه تعالى مدرك لجميع المدركات

ذهب جميع البصريين إلى أنه تعالى مدرك لجميع المدركات، وحكي عن أبي القاسم بن سهلويه[1] أنه نفى أن يكون تعالى مدركا للألم واللذة. ودليلنا عليه ما مر من ثبوت كونه تعالى مدركا، ولا يختص بمدرك دون مدرك، فيجب أن يكون مدركا لجميعها.

واحتج لمذهبه بأن الألم واللذة إنما يدركان بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا هو حكمهما الذي يتميزان به عن غيرهما، وإدراك القديم تعالى لهما كذلك مستحيل، فوجب ألا يدركهما.

---

1 - أبو القاسم ابن سهلويه (٣٠٨-٣٩٩هـ) شيخ القاضي عبد الجبار بن أحمد، ويلقب بقاتل الأشعري؛ وسبب ذلك أنه ناظر الأشعري في مسألة فانقطع وحم ومات. ذكره صاحب المنية والأمل في الطبقة العاشرة قال: هو من أهل العراق وكان يشار إليه في جودة البيان وقوة النظر. وذكره النديم في الفهرست قال: ابن سهلويه ممن أخذ عن أبي هاشم ولا كتاب له يعرف ويلقب بقشور. انظر النديم: الفهرست ١/ ٢٢٢، القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص١١٧، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٣٢٤، ابن المرتضى: المنية والأمل ص١١١.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فالشيء المدرك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي يدرك عليها، والألم واللذة يدركان لحقيقتهما ويتميزان بها، وكونهما يوجدان في محل أو لا في محل أمر وراء معقول حقيقتهما، فكيف يجعل أصلا في مفهوم حقيقتهما.

وأما ثانيا فهو أن الحرارة والبرودة يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة، فإذا كان تعالى يدركهما ولا يلزم من إدراكهما في حقه محال فكذلك الألم واللذة يجب أن يكون مدركا لهما ولا يلزم منه محال.

القول في إضافة هذه الصفات إلى ذاته تعالى

اعلم أن كل من أثبت الله قادرا أثبت له تعلقا بمقدوره، ومن أثبته عالما أثبت له تعلقا بمعلومه.

ثم اختلفوا فأما المعتزلة فنفاة الأحوال منهم يضيفون ذلك التعلق إلى ذاته من غير واسطة، وهذا هو مذهب أبي الحسين وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلى أن القديم تعالى لذاته وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق من غير واسطة أمر زائد، يمكن أن يكون هذا هو قول المتقدمين من المعتزلة، فإنهم أطلقوا بأن القديم تعالى يستحقها، فلم يخوضوا خوض المتأخرين في تحقيق الصفات، فيجب حمل قولهم على ذلك، وأما مثبتو الأحوال منهم كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما فيضيفون هذا التعلق إلى ذاته بواسطة صفة هي القادرية والعالمية، ثم هذه الصفة عندهم ليست معدومة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة بانفرادها، وهم مجمعون عن آخرهم على أن الله تعالى لا يستحق هذه الصفات لمعاني.

وأما الأشعرية فاتفقوا على إثبات المعاني القديمة، ثم اختلفوا فنفاة الأحوال منهم يقولون: العلم هو نفس العالمية، والقدرة هي نفس القادرية، ثم هذه الصفة عندهم معلومة بنفسها موجودة لذاتها. وهذا هو مذهب الأشعري وابن كلاب[1]، وهو قول المحققين من متأخريهم.

فأما مثبتو الأحوال منهم فعندهم أن هذه الصفات أعني القادرية والعالمية والحيية مضافة إلى المعاني، وأن الله تعالى كما هو موصوف بهذه الصفات فهو موصوف بالمعاني، وهذا مذهب القاضي الباقلاني منهم، وهو قول الكرامية[2] فهذا تحصيل مذاهبهم بحسب الوسع.

واحتج المعتزلة على بطلان المعاني بأمور: منها ما يدل على نفيها مطلقا، ومنها ما يدل على نفي كل واحد منها على الخصوص.

1 - عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب، أبو محمد القطان البصري (٢٤٥هـ(: محدث، متكلم من العلماء يقال له "ابن كلاب". قال السبكي: وكُلَّاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشيء. له كتب، منها "الصفات" و "خلق الأفعال "و"الرد على المعتزلة". الزركلي: الأعلام ٤/ ٩٠، كحالة: معجم المؤلفين ٦/ ٥٩.

2 - الكرامية من فرق المرجئة أصحاب أبو عبد الله محمد بن كرام السجزي (٢٥٥هـ(يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان، وقد غالوا في إثبات الصفات إلى أن انتهي الأمر بهم إلى التجسيم والتشبيه. الزركلي: الأعلام ٧/ ١٤، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٥٩.

أما النوع الأول وهو ما يدل على نفيها مطلقا

فمن وجوه: الأول ذكره صاحب المعتمد وطول فيه أنفاسه، وقال: إنه لا دليل على هذه المعاني وما لا دليل عليه وجب نفيه. وإنما قلنا إنه لا دليل على هذه المعاني؛ فلأن الدليل عليها إما أن يكون عقليا أو سمعيا. أما العقلي فلا بد أن يكون بينه وبين مدلوله تعلق وإلا لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن لا يدل أو يدل على غيره، وذلك التعلق لا يخلو من وجهين: إما استدلال بالأثر على المؤثر أو استدلال بالمؤثر على الأثر، وكلا الوجهين باطل في حق هذه المعاني. أما بطلان الاستدلال على هذه المعاني بآثارها؛ فلأن الذي يمكن ذكره في ذلك أن يقال: إن هذه المعاني توجب أحوالا للقديم تعالى، فتلك الأحوال دلالة عليها، وهذا باطل لوجهين:

أما أولا فهذه الأحوال لا طريق إليها كما أنه لا طريق إلى هذه المعاني.

وأما ثانيا فلو سلمنا هذه الأحوال لكانت ذات القديم تعالى كافية في التأثير فيها من غير حاجة إلى هذه المعاني.

وأما بطلان الاستدلال على هذه المعاني بأمور مؤثرة فيها فليس يمكن في ذلك إلا أمران: إما أن يقال: إن ذات القديم تعالى هي المؤثرة في هذه المعاني والموجبة لها. وإما أن يقال إن ذاتا قديمة غير ذاته تعالى هي الموجبة لهذه المعاني، والأول باطل لأمرين:

أما أولا فإذا كانا في الأزل على سواء فلم أثرت ذات القديم تعالى في هذه المعاني أولى من أن تؤثر هذه المعاني في ذات القديم تعالى.

وأما ثانيا فلو أثرت ذات القديم تعالى في هذه المعاني لأثرت هذه المعاني في معان أخر إلى غير غاية.

والثاني باطل لما ذكرناه في القسم الأول؛ ولأنه لا قائل به، فيجب أن يكون باطلا، فبطل أن يكون الطريق إلى هذه المعاني دلالة عقلية.

وأما السمع فليس فيه ما يدل على هذه المعاني؛ لأن السمع ليس إلا مثل قوله تعالى: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ)[1]. وقوله: (ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ)[2] وهذا ليس فيه دلالة عليها؛ لأن المتعارف عند أهل اللغة من القوة والعلم ليس إلا كونه قادرا وعالما دون القدرة والعلم؛ فإنهم لا يفهمونها، فثبت أنه ليس في أقسام الأدلة ما يصلح للاستدلال على هذه المعاني، فثبت أنه لا دليل عليها.

وأما أن ما دليل عليه وجب نفيه؛ فلأن اعتقاده يؤدي إلى فساد العلوم الضرورية والنظرية ويكون حصوله كألا يحصل، فيجب القطع ببطلان هذه المعاني، فهذا ملخص ما ذكره في المعتمد بعد حذف التطويلات.

الوجه الثاني القديم تعالى وعالميته لو كانت لأجل معان قديمة لكانت مساوية لذات القديم تعالى في نفس القدم، والقدم وصف كاشف عن حقيقة الذات، والاشتراك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك في نفس الحقيقة، وإنما قلنا إنها لو كانت قديمة لشاركت القديم تعالى في القدم فهو ظاهر؛ لأنه قد وجب لها على قولهم مثل ما وجب له تعالى من الحصول فيما لا أول له وهو القدم.

وإنما قلنا: إن القدم وصف كاشف عن حقيقة الذات؛ فلأنا إذا أردنا أن نميز حقيقته عن غيرها فلا يمكننا إلا بكونه قديما، فدل ذلك على أن القدم هو الوصف المميز لذاته عن غيرها. وإنما قلنا: إن الاشتراك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك في نفس الحقيقة؛ فلما

---

1 - سورة النساء: آية ١٦٦.

2 - سورة الذاريات: آية ٥٨.

ثبت أنه لا طريق إلى تعقل تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك الوصف، فلو كان تستحق صفاته لمعان قديمة لزم أن تكون مساوية لذاته في تمام حقيقتها، فيلزم أن تكون كل واحد من تلك المعاني مثلا لذاته تعالى، فيكون كل واحد منها ذاتا مستقلة موصوفة بالصفات المعتبرة في الإلهية، فيكون كل واحد منها إلها، ولا تكون صفة أولى من أن تكون موصوفة، وهذا محال. فبطل القول بالمعاني القديمة.

الوجه الثالث أن كون القديم تعالى قادرا وعالما وحيا أمور واجبة، والواجب يستحيل تعليله بعلة. وإنما قلنا إنها أمور واجبة فلأمرين:

أما أولا فلأنه لا خلاف بيننا وبين خصومنا في كونها واجبة.

وأما ثانيا فلأنه يستحيل خروج ذاته عن كونها قادرة وعالمة وحية، ولا نعني بكونها واجبة إلا ذاك؛ فثبت أنها واجبة.

وإنما قلنا إن الواجب يستحيل تعليله فلأمرين:

أما أولا فلأن الوجوب دليل الغنى كما نقوله في صفة العلة؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلة.

وأما ثانيا فلما ثبت من امتناع تعليل وجوب ذاته تعالى. وإنما امتنع لأجل وجوبها، فيجب امتناع تعليل ما كان واجبا بعلة.

الوجه الرابع أنه تعالى لو كان قادرا وعالما لمعان لولاها لم يكن حاصلا على هذه الصفات لكان يجب أن يكون محتاجا إليها، وهو تعالى يتعالى عن الحاجة في ذاته وفي صفاته، كما سيجيء مشروحا إن شاء الله تعالى. وإنما قلنا إنه يكون محتاجا إليها؛ لأنه لا يحصل على

أوصاف الكمال إلا لمكانها، وهذا هو الغاية في الاحتياج، ولا يلزم مثل ذلك في الإرادة والكلام؛ لأن كونه تعالى غير مريد ولا متكلم ليس بنقص.

الوجه الخامس أن القديم تعالى لو استحق صفاته لمعان قديمة لكانت تلك الحقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت الذات مفتقرة؛ لأن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، فإذن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى غيرها، وهذا محال في حق الله تعالى. فيبطل القول بالمعاني.

الوجه السادس أنا إنما أثبتنا العلم والقدرة والحياة في حقنا؛ لأن كون الواحد منا قادرا عالما حيا أحكام جائزة، فلا جرم وجب علينا تعليلها بالعلل، وهذا الجواز غير ثابت في حق الله تعالى؛ لوجوب كونه قادرا وعالما وحيا، فوجب ألا يحكم بإسناد هذه الصفات إلى العلل. وهذا الوجه بعينه يرجع إلى أن هذه المعاني لا دليل عليها، وقد تقدم، فهذه الوجوه التي يحتج بها على نفي المعاني مطلقا.

وأما النوع الثاني وهو ما يدل على نفي كل واحد منها على الخصوص:

أما العلم

فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة:

الوجه الأول أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان علمه مثلا لعلمنا، ومماثلته لعلمنا محال. فالقول بكونه عالما بعلم باطل. وإنما قلنا إنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان علمه مثلا لعلمنا؛ فلأن العلم متعلق بالمعلوم، فلو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما تعلق به العلم الحادث في كل وجوهه، وكل علمين هذا حالهما فهما مثلان، فهذه مقدمات ثلاث يلزم من ثبوتها أن يكون علم البارئ تعالى مثلا للعلم الحادث.

أما المقدمة الأولى وهي أن العلم متعلق بالمعلوم، فالذي يدل عليه أن العلم لو لم يكن متعلقا بالمعلوم لم يكن بأن يوجب كون العالم عالما بهذا المعلوم أولى من أن يوجب كونه عالما بغيره.

وأما المقدمة الثانية وهي أن العلم القديم متعلق بما تعلق به العلم الحادث على وجه واحد وطريقة واحدة، فبيانه أن المعتبر في تماثلهما أمور خمسة: وهي أن يكون التعلق واحد، والمتعلق واحد، والطريقة واحدة، والوقت واحد، والوجه واحد. وهذه الوجوه كلها حاصلة بالدليل أو تسليم الخصم.

أما إن التعلق واحد فهو احتراز عما إذا كان أحدهما تعلق العلوم والآخر تعلق الإرادات لم يلزم تماثلهما. وأما إن المتعلق واحد فهو احتراز عما إذا كان أحدهما متعلقا بمعلوم والآخر بمعلوم آخر لم يتماثلا، كعلمنا بالسواد وعلم متعلق بغيره. وأما إن الوجه واحد فهو احتراز عما إذا كان أحد العلمين متعلقا بالشيء على حكم أو صفة والآخر يخالفه. فأما إن الطريقة واحدة فهو احتراز عما إذا كان أحدهما متعلقا بالجملة والآخر بالتفصيل. وأما إن الوقت واحد فهو احتراز عما إذا كان وقت المعلوم مختلفا لم يتماثلا.

وأما المقدمة الثالثة وهو أن كل علمين هذا شأنهما فهما مثلان. فبيانه من وجهين:

أما أولا فلأن هذا التعلق على هذه الوجوه الخمسة أخص أثر يصدر عن العلم، فيجب أن يكون كاشفا عن حقيقته، والاشتراك في الأثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة، كما قررناه في المعاني القديمة، فيجب تماثل العلمين.

وأما ثانيا فلأنهما يتنافيان بالضد الواحد والشيء الواحد، ولا ينفي حقيقتين مختلفتين غير ضدين، فثبت أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان علمه مثلا لعلمنا.

وأما أن ذاك محال فلأن المثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم، فيلزم أن يكون علمنا قديما أو علمه محدثا، وكلاهما محال، فبطل القول بكونه عالما بعلم.

الوجه الثاني أنا نقول: قد ثبت بالدليل وبالإجماع من مخالفتنا في هذه المسألة أنه تعالى عالم بمعلومات لا نهاية لها، فلو كان تعالى عالما بعلم لكان لا يخلو إما أنه يعلم تلك المعلومات الغير المتناهية بعلوم غير متناهية أو بعلوم متناهية أو بعلم واحد.

والأول باطل؛ لأن وجود أعداد لا تتناهى محال لا قائل به. والثاني والثالث باطلان؛ لأن ذلك يقتضي أن يتعلق العلم الواحد بأكثر من معلوم واحد، وهو باطل لأمرين:

أما أولا فلو تعدى العلم في تعلقه المعلوم الواحد لتعدى ولا حاصر، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم تعلق العلم الحادث بما لا نهاية له، وهذا محال.

وأما ثانيا فلأن العلمين إذا كانا متعلقين بمعلومين مختلفين فهما لا شك مختلفان، وإنما اختلفا لاختلاف متعلقهما، فاختلاف متعلقهما دليل على اختلاف حقيقتهما، فلو كان العلم الواحد متعلقا بمعلومين مختلفين كان اختلاف تعلقه دليلا على اختلاف حقيقته، فيلزم أن يكون العلم الواحد مخالفا لنفسه، وهو محال.

الوجه الثالث أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون عالما بعلمه أو لا يكون، وهو محال ألا يكون عالما بعلمه، للبرهان وتسليم الخصم. ومحال أن يكون عالما بذلك العلم؛ لأنه لا يخلو إما أن يعلم ذلك العلم لذاته أو بنفس ذلك العلم أو بعلم آخر، فإن كان الأول فإذا جاز أن يعلم علمه لذاته جاز أن يعلم سائر المعلومات لذاته ولا يحتاج إلى علم قديم. وإن كان الثاني فإذا جاز أن يعلم علمه بنفس علمه جاز في كل معلوم أن يكون معلوما بنفسه حتى يعلم الجوهر بنفس كونه جوهرا لا بالعلم، وهذا محال. وإن كان

الثالث فالكلام في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم الأول، فيلزم احتياج كل علم إلى علم آخر إلى غير نهاية، وهذا محال، فبطل القول بكونه تعالى عالما بعلم.

وأما القدرة

فيدل على بطلانها وجهان:

الأول أنه تعالى لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الجسم، وقد ثبت أنه فاعل له، فيستحيل أن يكون قادرا بالقدرة. وإنما قلنا إنه لو كان قادرا بقدرة لاستحال منه فعل الأجسام؛ فلمقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى أنا لا نقدر على فعل الأجسام.

الثانية أنا إنما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة.

الثالثة أن الله تعالى لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الأجسام.

أما الأولى فيدل عليها أمران:

أحدهما أنا لو قدرنا على فعل الأجسام لوجب أن يفعل الإنسان لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد إذا دعاه إليه داع، فلما علمنا تعذر ذلك علمنا أنا ليس بقادرين على فعل الأجسام.

وثانيهما أنا لو قدرنا على فعل الأجسام لكان لا يخلو إما أن نفعلها ابتداء أو متولدة، وباطل أن نفعلها ابتداء، وإلا لصح منا فعلها مخترعة في ظروف مشددة الرؤوس إذا دعانا إلى فعلها داع، ولما لم يصح ذلك منا علمنا استحالته. وباطل أن نفعلها متولدة؛ لأن ذلك المولد لها لا بد وأن يكون مختصا بجهة وإلا لم يكن بأن يولد الجسم في جهة دون جهة ولا

سبب يختص بالجهة إلا الاعتماد، فلو كان الاعتماد مولدا للأجسام، وقد ثبت قدرتنا على الاعتماد، لكان يجب إذا أدخلنا أيدينا في زق وشددنا رأسه، واعتمدنا فيه أن نملأه جواهر كما نملؤه بأجزاء الهواء إذا نفخناه؛ لأن ما نواليه من الاعتمادات الكثيرة يقتضي كثرة الأجسام فيه، وقد علمنا أن الزق لا يملأ من كثرة المدافعات فعلمنا أن الاعتماد لا يولد الأجسام.

وأما الثانية فيدل عليها أمران أيضا:

أحدهما أن القدر في الشاهد يشملها هذا الحكم فلا بد أن يعلل ذلك بعلة يشملها، وليس ذلك إلا كونها قدرا.

وثانيهما أنه لو ثبت في الغائب قدرة لكان لا يخلو إما أن تكون مثلا لهذه القدرة أو مخالفة لها، فإن كانت مثلا لها وجب ألا يصح بها فعل الأجسام كما لا يصح بهذه القدرة، وإن كانت مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة بأكثر من مخالفتها بعضها لبعض، فلو صح فعل الأجسام بالقدرة العامة لصح بهذه القدر؛ لاشتراكها في معنى المخالفة، فلما لم يصح ذلك علمنا أنه لا يصلح شيء من القدر لإيجاد الأجسام.

وأما المقدمة الثالثة وهي أن من كان قادرا بالقدرة استحال منه فعل الأجسام، فلما قدمنا من أنه إنما استحال بها فعل الأجسام لكونها قدرا، وقد ثبت أن الله تعالى فاعل للأجسام، فلا يكون قادرا بالقدرة.

الوجه الثاني أنه تعالى لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه الفعل إلا بإعمال محلها، ومعنى إعمال محلها أن يحصل الفعل أو سببه في محل القدرة، فلو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه الفعل إلا بإعمال ذاته التي هي محل القدرة، وهذا محال في حقه تعالى. فبطل أن يكون قادرا بقدرة.

وأما الحياة

فالذي يدل على بطلانها وجهان:

الأول أنه تعالى لو كان حيا بحياة لصحت عليه الشهوة والنفار؛ لأن الحياة مضمنة بهما، ولما لم يصحا عليه تعالى لما سنثبته بطل كونه حيا بحياة.

الوجه الثاني أنه تعالى لو كان حيا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها ضربا من الاستعمال، فلو كان تعالى حيا بحياة لكان لا يصح إدراكه للمدركات التي لا تدرك إلا بمحل الحياة إلا بعد استعمال ذاته التي هي محل الحياة في المدرك ضربا من الاستعمال، ولما استحال ذلك في حقه بطل أن يكون حيا بحياة. فهذه خلاصة أدلتهم على بطلان المعاني.

واعلم أن أقرب ما يعول عليه في إبطال هذه المعاني أن يقال: إن القديم تعالى لو كان له تعالى قدرة وعلم وحياة لكانت حقائق هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته تعالى لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بنفسه في المعلومية والثبوت، وأقل مراتب المخالفة الغيرية، فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله تعالى مخالف له في ذاته وحقيقته، وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين.

القول في إيراد الشبه المتعلقة بإثبات المعاني

وهي نوعان: أحدهما يوردونه تقريرا لكونه تعالى عالما بعلم. والثاني يوردونه طعنا في كونه عالما لذاته، فيجب أن يكون عالما لمعنى.

أما النوع الأول فشبه خمس:

الشبهة الأولى قالوا: قد ثبت أنه تعالى عالم، والعلم جزء من مفهوم العالم، وحصول الحقيقة مع بطلان جزء من أجزائها محال، فإذا ثبت أنه تعالى عالم وجب أن يكون له علم، أما أنه تعالى عالم فللبرهان السابق وتسليم الخصم. وأما أن العلم جزء من مفهوم العالم فالذي يدل عليه أن من لا يخطر بباله العلم لا يمكنه أن يعقل العالم ولا يفهم حقيقته، فلهذا قلنا إنه جزء من مفهومه. وأما أن حصول الحقيقة مع بطلان جزء من أجزائها محال فالذي يدل عليه أن الحقيقة إذا صارت مركبة من أجزاء كان معقولها متوقفا على فهم تلك الأجزاء؛ لأن كل جزء من أجزاء تلك الحقيقة على حظ من مفهوم الحقيقة.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فنحن نسلم أن العلم جزء من مفهوم حقيقة العالم وأن فهم الحقيقة من دون كمال أجزائها محال، ولكن نقول: ما تريدون بالعلم الذي هو جزء من مفهوم حقيقة العالم ؟ فإن أردتم به التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم فهذا صحيح وهو موجود في حقه تعالى، وإن أردتم به معنى قائما بنفسه مغايرا لذاته تعالى فهذا فيه النزاع، ولا نسلم أنه أصل في حقيقة العالم ولا جزء من مفهومها.

وأما ثانيا فلو كان الغرض بالعلم هو الذات المغايرة لذاته تعالى لكان يجب ألا يفهم العالم عالما إلا من فهم هذا المعنى، ونحن على قطع من حال العقلاء أنهم يفهمون العالم وإن لم يخطر ببال أحد منهم هذا المعنى، فكيف يقال إنه جزء من مفهوم العالم.

الشبهة الثانية قالوا: المصحح لكون العالم عالما وكون القادر قادرا إنما هو صفة الحي، إذ يستحيل أن يكون قادرا وعالما وليس بحي، فإذا[1] استحال حصول القادرية والعالمية من دون مصححها فيجب أن يستحيل حصولها من دون موجبها، وهما العلم والقدرة؛ لأن

1 - جاءت في الأصل هكذا: فإذا إذا.

الحاجة إلى الموجب آكد من الحاجة إلى المصحح، ولهذا يجوز حصول المصحح من دون ما صححه، ويستحيل حصول الموجب من دون حصول موجبه.

وجوابه من وجوه:

أما أولا فنحن لا نقول بالعلة والمعلول، فلا يلزمنا ما ذكرتم، وإنما يلزم القائلين بالمعاني.

وأما ثانيا فلو سلمنا فلم زعمتم أنه إذا استحال حصول الصفة من دون مصححها وجب استحالة حصولها من دون موجبها، وما أنكرتم أن تكون القادرية والعالمية مصحح واحد ويكون لها موجبان أحدهما الذات في الغائب والثاني المعنى في الشاهد، فلم تزيدوا في كلامكم على مجرد الدعوى من دون برهان.

وأما ثالثا فهو أن المصحح يجوز أن يخلفه مصحح آخر عندكم كما ذكرنا في الموجب، ولهذا فإن المصحح لقيام العلم بالواحد منا هو الحجم وفي الغائب هو ذات القديم، فصح أن الموجب والمصحح يجريان مجرى واحدا في أن كل واحد منهما يجوز أن يخلفه غيره.

وأما رابعا فقولكم: إن الموجب أقوى من المصحح. خطأ؛ لأن المصحح موجب للصحة وهي أثره، كما أن الموجب يوجب الحكم وهو أثره، فلا فرق بينهما في ذلك. وقولكم: يستحيل وجود العلة من دون حكمها، ولا يستحيل وجود المصحح من دون ما صححه. قلنا: إنما كان كذلك؛ لأن المصحح ليس موجبا لوجود المصحح بل يحتاج إلى مؤثر آخر غير المصحح، وإنما المصحح يؤثر في صحته ويوجبها، فبطل قولكم إن العلة أقوى من المصحح، وصح أنه لا فرق بينهما.

الشبهة الثالثة قالوا: قد ثبت أن الله تعالى محكم لأفعاله، والإحكام من لوازم العلم، فيجب أن يكون له تعالى علم.

وإنما قلنا: إن الله تعالى محكم لأفعاله، فلما مر في مسألة العالمية، وإنما قلنا إن الإحكام من لوازم العلم؛ فلأنا نعلم بالضرورة أن تأتي الإحكام ممن ليس له علم محال.

وجوابه أنا نسلم أن الإحكام من لوازم العلم، ولكن نقول: إن كان الغرض بالعلم هو التعلق الذي لمكانه أحكم العالم أفعاله فهذا صحيح، وإن كان المراد بالعلم المعنى القائم بالذات المغاير لها فهذا خطأ، ولا نسلم أن الإحكام من لوازمه ولا أن الله تعالى محكم لأفعاله لمكانه.

الشبهة الرابعة أنا نعلم القديم تعالى قادرا عالما، فعلمنا بكونه قادرا وعالما لا يخلو إما أن يكون بنفس الذات أو بمعنى قائم، وباطل أن يكون بنفس الذات؛ لأنا نعلم ذاته، وإن لم نعلم أنها قادرة عالمة فلم يبق إلا أن يكون العلم متعلقا بمعنى غير الذات، وهو المطلوب.

وجوابه أما نفاة الأحوال فيقولون: إن علمنا بكونه قادرا وعالما ليس علما بذاته مجردة ولا بمعنى مغايرا لذاته، وإنما هو علم بها على حكم، وهو أنها ذات يصح منها الفعل عند عدم المنع. وعلمنا بكونه عالما علم بكونها على حكم، وهو تثبته للمعلوم وتعلقه به. وأما مثبتو الأحوال فإن علمهم بكونه تعالى قادرا وعالما هو علم بذاته على صفة هي القادرية والعالمية، وهكذا القول في جميع أوصافه وأحواله، فإذا كان هذا الوجه غير ممتنع بطل قولهم إنه لا وجه إلا إثبات المعنى.

الشبهة الخامسة قالوا: قد ثبت أن الواحد منا عالم بعلم، والمحوج إلى العلم إما أن يكون هو مجرد من هذه الصفة أو جوازها، وباطل أن يكون المحوج إلى المعنى هو جواز هذه الصفة؛ لأن جوازها حاصل في الجاهل، فكان يجب أن يكون الجاهل عالما بما يجهله في حال جهله، فلم يبق إلا أن يكون المحوج إلى المعنى هو مجرد هذه الصفة، فيجب أن تكون دالة على المعنى في حقه تعالى.

وجوابه أن من لا يقول بالعلة والمعلول فهذه الشبهة غير لازمة له، وإنما تلزم مثبتي الأحوال كأبي هاشم وأصحابه.

وجوابه على مذهبهم أن الدال على المعنى في الشاهد ليس مجرد هذه الصفة ولا جوازها وإنما الدلالة عليه هو حصول هذه الصفة مع جوازها. وهذا القياس وهو الحصول مع الجواز ليس حاصلا في حقه تعالى، فلا يجب أن يكون عالما بعلم، فهذه زبدة أدلتهم في كونه تعالى عالما بعلم.

وأما النوع الثاني وهو ما يوردونه طعنا علينا في كونه عالما لذاته، فيجب أن يكون عالما بعلم.

وهم فيه شبه ثلاث:

الشبهة الأولى قالوا: العلم متميز عن غيره من الحقائق، وتميزه إنما كان بإيجابه كون الذات عالمة، ولهذا فإن القدرة لما لم توجب كون الذات عالمة لم تكن علما، فإذا كان الله تعالى عالما لذاته وجب أن تكون ذاته علما.

وجوابه أن هذا إنما يلزم أهل المعاني، وجوابهم عنه أن اشتراك حقيقتين مختلفتين في إيجاب حكم لا يقتضي تماثلهما، وإنما يقتضي تماثلهما إذا اشتركا في صدور ذلك الأثر على نعت واحد وقضية واحدة، ولهذا فإن الحقائق المختلفة كالعلم والإرادة والقدرة يجوز تعلقها بشيء واحد ولا يجب تماثلهما لما لم يكن تعلقها على نعت واحد وقضية واحدة، فإذا عرفت ذلك فنقول: إن العلم وذات القديم سبحانه وإن اشتركا في أن كل واحد منهما موجب للعالمية فلا يلزم تماثلهما؛ لأن إيجابهما مختلف، فإن ذات القديم تعالى توجب العالمية لنفسها، والعلم ويوجب العالمية لغيره، فلما اختلفا في كيفية الإيجاب لم يلزم تماثلهما.

الشبهة الثانية لو كان تعالى عالما لذاته لوجب أن يكون كل عالم عالما لذاته.

وإنما قلنا ذلك لأن المفهوم من قولنا إنه تعالى عالم لذاته أن ذاته هي المؤثرة في عالميته، فنقول: إسناد العالمية إلى الذات إما أن يكون لنفس الذات أو لمعقول العالمية، وباطل أن يكون لنفس الذات، وإلا لزم في كل ذات أن تكون عالمة، فلم يبق إلا أن يكون لمعقول العالمية، فيصير إسناد العالمية إلى الذات أصلا في معقول حقيقة العالمية، فيلزم في كل عالمية أن تكون للذات.

وجوابه أنا نقول: إن إسناد العالمية إلى الذات ليس لمعقول العالمية حتى يلزم في كل عالم أن تكون عالميته لذاته، بل إنما كانت لذاته لقيام الدلالة على بطلان سائر الأقسام سوى ذاته المخصوصة، فلا يلزم من إسنادها إلى ذاته المخصوصة إسنادها إلى ذات غيره، لما لم تكن ذات غيره مشاركة له في خصوصية حقيقته.

الشبهة الثالثة لو جاز حصول حكم العلة مع مخالف العلة لجاز حصول الحكم لا لعلة؛ لأنه في كلتا الحالتين قد حصل الحكم لا لتلك العلة، فلو كان تعالى عالما لذاته لكان قد حصل حكم العلة مع مخالف للعلة وهو الذات، فيلزم أن يحصل كونه عالما لا لعلة.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلم لا يجوز صدور نوع العالمية عن أمرين حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر أحدهما ذات الله تعالى والثاني العلم في حق الواحد منا، فلم يزيدوا على مجرد الإنكار والاستعباد من غير دلالة.

وأما ثانيا فإنما امتنع من ثبوت مثل حكم العلة مع علة تخالفها إذا كان الإثبات على نعت واحد وكان الحكم كاشفا عن حقيقة تلك العلة، ومن أخص أحكامها؛ لأنها إذا كانت على

هذه الصفة لم يجز ثبوت حكمها مع علة أخرى مخالفة لها؛ لأن ذلك الحكم يكون كاشفا عن تماثلهما، فكيف تكون مخالفة لها. فأما إذا لم يكن الإيجاب على نعت واحد جاز ثبوت مثل حكم العلة مع علة تخالفها. فأما قوله: لو حصل حكم العلة مع أمر يخالف العلة لجاز حصول الحكم لا لعلة. فليس بلازم؛ لأن إيجابها لحكمها هو لذاتها فلم يجز أن تحصل مع عدمها، بخلاف حصول حكمها لمخالفها، فإن كان إيجابها على نعت واحد وكان خاصا لها وكاشفا عن حقيقتها لم يجز حصوله لمخالفها، وإن لم يكن على هذا الحد جاز حصوله لمخالفها إذ لا استحالة في ذلك.

القول في أن مخالفته لخلقه لذاته المخصوصة لا بصفة زائدة

والذي ذهب إليه نفاه الأحوال كأبي الحسين وأصحابه أن مخالفته تعالى لغيره إنما تكون لذاته المخصوصة بل قال: إن كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وإنه ليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، فأما أنفس الحقائق فلا اشتراك فيها.

وأما مثبتو الأحوال كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما فإنهم ذهبوا إلى أن ذاته مساوية لسائر الذوات في أصل الذاتية، ولكنها تخالفها بصفة مخصوصة اختصت بها من دون سائر الذوات، ثم اختلفا فذهب أبو علي إلى أن مخالفته تعالى لغيره بوجوب قادريته وعالميته، وهذا قول أبي هاشم أولا، وقال آخرا: إنه تعالى يخالف خلقه بصفة خامسة وهي المقتضية لهذه الأربع.

والمختار هو الأول، ويدل عليه أن مخالفته تعالى لخلقه لو كانت لغير ذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات، إذ لو كانت مخالفة لها لكونها تلك الذات لكانت المخالفة بنفس الذات لا بأمر زائد. ولو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتا لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد من أن تكون لأمر، وذلك الأمر إن كان جائزا لم يكن

اختصاص القديم تعالى بالصفة واجبا؛ لأن المعلول تابع لعلته، وهو محال؛ لأن مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال، وإن كان واجبا فذلك الوجوب إن كان لأجل صفة أخرى تسلسل، وإن كان لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة إلى صفة، وهو المطلوب.

واحتجوا لتقرير المخالفة بالصفة بأمرين:

الأول أن مخالفته تعالى لخلقه لا تخلو إما أن تكون لكونه ذاتا مطلقة أو لكونه ذاتا مخصوصة، والأول باطل، وإلا لزم ألا تكون غيره ذاتا، أو أن تكون الذوات المتماثلة مختلفة، وهذا باطل، والثاني أيضا محال؛ لأن مفهوم تلك الخصوصية إن كان راجعا إلى مجرد كونها ذاتا لزم أن يكون العالم بكونها ذاتا عالما بتلك الخصوصية حتى يلزم أن من علم أنه تعالى ذات علم خصوصية ذاته، وليس الأمر كذلك، فإن العلم بأحدهما مغاير للعلم بالثاني. فإذن لا بد أن يكون لقولكم مخصوصة مفهوم منفصل عن مطلق كونه ذاتا، سواء كان ذلك المفهوم ثبوتيا أو عدميا، لكنكم تساعدون على أن مخالفته تعالى لخلقه ليس لأمر عدمي بل لأمر ثبوتي زائد على مطلق كونه تعالى ذاتا، وهذا بعينه هو مذهب من زعم أنه تعالى مخالف لخلقه بصفة مخصوصة، فأنتم لا تخالفونهم إلا في العبارة؛ لأنهم سموا ذلك الأمر الزائد حالة وأنتم سميتموه خصوصية.

وجوابه أنا نقول: إن المخالفة ثابتة بخصوصية الذات وحقيقتها من غير نظر إلى أمر آخر. قوله: مخالفته إما أن تكون لمطلق الذات أو لذات مخصوصة. فبيانه: الذات المخصوصة كونه مفهوم الخصوصية... راجعا إلى مجرد كونه يقال ذاتا لزم فيمن علم ذاته أن يعلم هذه الخصوصية. قلنا: هذا هو الحق. فما الذي يفسر قوله: أحدهما مغاير للآخر. قلنا: هذا خطأ، بل مفهومهما واحد.

قوله: الخصوصية التي تثبتونها هي نفس الصفة التي نثبتها، قلنا: هذا إنما يلزم لو قلنا بأن الخصوصية أمر زائد على الذات كما زعمتم في الصفة، وليس الأمر كذلك، فإن الصفة التي تزعمون أن ذات الله تعالى تخالف خلقه بها إن لم تكن ممتازة عن غيرها وجب أن تقولوا إن الله يخلق وتمنعون أن يخالف بذات أو بشيء آخر؛ لأن الحكم بوقوع المخالفة بها وامتناع وقوع المخالفة بغيرها لا يمكن إلا بعد امتيازها عن غيرها، ثم امتيازها عن غيرها إن كان لحالة تسلسل، وإن كان امتيازها بحقيقتها فأعقلوا مثله في نفس الذات من غير حالة زائدة، لا يقال: إن الأحوال لا توصف بوصف ولا يمكن وصفها بالخصوصية، بل الذات الموصوفة بتلك الحالة هي الخصوصية، وليس للحالة خصوصية، فلا يلزم التسلسل. لأنا نقول: إن خصوصية الذات لما لم تعقل إلا لأجل تلك الصفة فلا بد وأن تكون خصوصية تلك الصفة معقولة أولا؛ لأن الذات مع الصفة عبارة عن الذات والصفة جميعا، وما لم تعقل الخصوصية في المفردات امتنع تعقله في المركبات أيضا، فإذا تقرر ذلك فنقول: إذا لم يكن الامتياز ثابتا بين الذوات فلا بد من ثبوته بين الصفات وإلا استحال أن تعقل الذات الموصوفة المتميزة، فإن كان امتياز الصفة بصفة تسلسل، وإن كان امتيازها لحقيقتها كان امتياز الذات لحقيقة أيضا.

الوجه الثاني أن الذات يمكن تقسيمها إلى القديم والحادث، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين الأقسام فيجب أن يكون أصل الذات مشتركا بين القديم والحادث، ثم لا شك أن الله تعالى مخالف لخلقه، وما وقع به الاشتراك غير ما وقع به الامتياز، فيجب أن يكون ما خالف الله به خلقه أمر غير ذاته.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فنقول: مورد التقسيم هو أمر وراء خصوصية الذات تشترك فيه الأنواع وهو كونها يصح أن تعلم، وهذا أمر يمكن تقسيمها عليه، فلا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في خصوصية الذات.

وأما ثانيا فالصفة أيضا يمكن تقسيمها إلى الواجب والجائز، وما وقع له الاشتراك غير ما وقع به الامتياز، فيلزم أن تكون الصفة متميزة عن غيرها بصفة، فيتسلسل إلى غير غاية، فما أجابوا به في الصفة فهو جوابنا في الذات.

القول في أن حقيقة ذاته غير معلومة لأحد من البشر أو يصح أن تكون معلومة

ذهب أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم إلى أن حقيقة ذاته معلومة لنا وأن علمنا بحقيقته سبحانه كعلمه بحقيقة نفسه، وذهب بعض المتكلمين وأكثر الصوفية ومحققو الأشعرية كالجويني والغزالي[1] والقاضي منهم إلى أن خاصية ذاته تعالى غير معلومة لنا.

وزعم ضرار[2] أن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وهو محكي عن علي عليه السلام وأبي حنيفة، ذكره ابن أبي الحديد[3] في شرحه.

---

1 - محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام (٥٠٥هـ): فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران قصبة طوس، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بتشديد الزاي، أو إلى غزالة من قرى طوس لمن قال بالتخفيف. وهو صاحب "إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة" و"الاقتصاد في الاعتقاد". الزركلي: الأعلام ٧/ ٢٢، كحالة: معجم المؤلفين ١١/ ٢٦٦.

2 - ضرار بن عمرو الغطفاني (نحو١٩٠هـ) قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم، فكفروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتابا، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها مقالات خبيثة ، كان يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله عز وجل، وكل أهل الإثبات غير ضرار يقولون : لا فعل للإنسان في غيره ويحيلون ذلك. وقد شهد عليه أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأفتى بضرب عنقه، فهرب. قال الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه فهو من المجبرة. الزركلي: الأعلام ٣/ ٢١٥ ، ابن حجر: لسان الميزان ٣/ ٣٠٣.

3 - عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين المدائني، المعروف بابن أبي الحديد أبو حامد عز الدين (٦٥٦هـ). أديب، كاتب، من أعيان المعتزلة، له شعر جيد واطلاع واسع على التاريخ. ولد بالمدائن وصار إلى بغداد، وكان حظيا عند الوزير ابن العلقمي، وتوفي ببغداد. من آثاره: "شرح نهج البلاغة" و"الفلك الدائر على المثل السائر". الزركلي: الأعلام ٣/ ٢٨٩، كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ١٠٦.

والحق أن حقيقة ذاته تعالى وكنهها غير معلوم لنا، ويدل عليه مسلكان:

المسلك الأول أن المعلوم لنا منه تعالى ليس إلا الصفات السلبية أو الإضافية، وشيء منها ليس نفس حقيقته. أما أن المعلوم لنا منه ليس إلا الصفات السلبية أو الإضافية؛ فلأن الذي عرفناه منه من الصفات الإضافية هو أنه يمكنه أن يوجد الأشياء وألا يوجدها، وهو المعنى بالقادرية، وأنه يمكنه إيجادها على نعت الإحكام والإتقان وهو المعنى بالعالمية، والذي عرفناه من الصفات السلبية أنه ليس بمتحيز ولا حاصل في جهة ولا محل لشيء، ولا حال في شيء، ولا موصوف بصفات الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة، وكلها إضافات وسلوب، وإذا تصفحنا ما علمناه منه فليس إلا هذه الأمور، ونحن نعلم بالضرورة أن السلوب والإضافات لا بد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة بحقيقتها، وتكون موصوفة بهذه السلوب والإضافات، فإذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أنا لا نعرف حقيقة ذاته.

المسلك الثاني أنا إذا خبرنا أنفسنا وجربناها وجدناها غير عالمة بحقيقة شيء من الأشياء مفصلا إلا من وجهين:

أحدهما الإدراك بالحس نحو العلم بمدركات الحواس الخمسة.

وثانيهما الوجدان من النفس مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والجوع والعطش، فأما سائر الأشياء فإنه لا سبيل لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الإجمالي، فإذا عرفت ذلك فنقول: أما الإدراك فيستحيل في حقه تعالى؛ لأنه تعالى لا يدرك بحاسة كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، ويستحيل أنا نجد من أنفسنا معرفة حقيقته، فوجب القطع بأنا لا نعلمه، وهو المقصود.

وتمام تقرير الدليل بذكر الأسئلة والانفصال عنها

وهي ثلاثة: السؤال الأول قالوا: إنا إذا عرفنا صفات القديم تعالى السلبية والإضافية وعلمنا اتصافه بهذه الصفات فقد عرفنا حقيقة ذاته كما هي وأحطنا بمعقولها.

وجوابه أن وجوب اتصاف ذاته تعالى بهذه الصفات السلبية والإضافية إن فسرناه بأن هذه الأمور يمتنع زوالها عن ذاته كان أمرا سلبيا، وإن فسرناه باستحقاقه لثبوت هذه الأمور له كان أمرا إضافيا، وقد قررنا أن حقيقة ذاته أمر وراء هذين الأمرين، فثبت أن حقيقة ذاته غير معقولة لنا.

السؤال الثاني قالوا: إن حقيقة ذاته تعالى عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الاتصاف بهذه السلوب والإضافات، ومطلق الذات معلوم وهذا القيد أيضا معلوم، فيجب أن تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة.

وجوابه أن هذا إنما يستقيم لو قلنا بأن ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في أصل الذاتية ثم إنه خالفها بمجرد هذا القيد، وهو وجوب هذه الصفات السلبية أو الإضافية، وقد بينا إبطال ذلك، وبينا أن مخالفته تعالى لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة، وأنه ليس بين ماهيته وبين سائر الماهيات اشتراك أصلا، وأن هذا القيد أعني وجوب اتصافه بهذه الإضافات والسلوب لا يمكن أن تكون هو تمام حقيقته؛ لأن وجوب اتصاف الشيء بغيره متأخر عن تحقق ذات الموصوف، فإذا ثبت أنه ليس حقيقته المخصوصة هو كونه ذاتا ولا وجوب اتصاف ذاته بهذه الأوصاف ولا مجموعها ثبت أن حقيقته المخصوصة أمر وراء هذه الأمور، وهذه الأمور تابعة لحقيقة ذاته لازمة لها، وذلك الأمر غير معلوم من حيث هو هو، فيلزم من هذا كوننا غير عالمين بحقيقة ذاته.

السؤال الثالث قالوا: قد حكمتم على خصوصية ذاته تعالى بأنها غير معلومة، والحكم على الشيء بالنفي أو بالإثبات متأخر عن تصور حقيقة المحكوم عليه، فإذن الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة، وفيه تمام غرضنا.

وجوابه أن التصور الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي أو بالإثبات، ولا إشكال أنا نعرف حقيقة ذاته جملة، وإنما الخلاف في التعيين والتفصيل.

واحتج القائلون على معرفة حقيقة ذاته بأمرين:

أحدهما أنا مكلفون بأنا نعرف الله تعالى واحد، والعلم بوحدته متوقف على معرفة حقيقته، ومعرفة حقيقة الواحد؛ لأن من لا يعرف العالم ولا الحادث لا يمكنه العلم بأن العالم حادث، فلو لم يكن لنا طريق إلى معرفة حقيقة ذاته لكان تكليفا بمعرفة كونه واحدا تكليفا بالمحال، والعقول قاضية بأن التكليف بمعرفة وحدانيته ليس تكليفا بالمحال.

وثانيهما معنى قولنا أنا نعلم حقيقة ذاته هو أنا نعلم كونه إلها، فإذا علمنا وجوب أزليته وقادريته وعالميته وحييته وكونه سميعا بصيرا مريدا متكلما وأنه منزه عن الحيز والجهة والحلول وأنه غير جسم ولا عرض، فإنا نعلمه إلها بمجرد هذه الصفات، فإذا صح أنه تعالى مختص بهذه الصفات ثبت كونه إلها، وذلك هو غرضنا بمعرفة حقيقة ذاته.

والجواب عما أوردوه من الأمرين بحرف واحد، وهو أن العلم الجملي يكفي في العلم بالوحدانية والإلهية، والعلم بالحقيقة هو أمر وراء ذلك الأمر الذي ذكروه.

فأما ضرار فإن أراد بالمائية ما نعنيه بخصوصية الذات وحقيقتها وأنه لا يعلمها إلا هو فهذا جيد، وإن أراد بالمائية صفة زائدة على حقيقة ذاته كما يزعمه أبو هاشم فهذا غير سديد؛ لأن من قال إن له تعالى صفة قال إنها معلومة لنا فلا معنى لقوله لا يعلمها إلا هو.

القول في البقاء وأنه تعالى موصوف به

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه باق واختلفوا في فائدة هذه الصفة

فذهب الكعبي إلى أن الباقي باق ببقاء، وإلى هذا ذهب الأشعري وابن كلاب. ونفاه جمهور المعتزلة.

واعلم أن محل النزاع في المسألة فيه غموض، وقبل الخوض في الدلالة لا بد من تلخيصه، فنقول: النظر يتعلق بتنزيل الخلاف في هذه المسألة على صور أربع:

الصورة الأولى أن استمرار وجود الشيء هل هو صفة زائدة على ذات ذلك الشيء أم لا، والحق أنه ليس كذلك. ويدل عليه أمران:

أما أولا فلأن المفهوم من قولنا إن الشيء مستمر الوجود هو أن الوجود الحاصل في الزمن الأول حاصل في الزمن الثاني، فلو كان استمرار الوجود وصفا زائدا لجاز حصوله في الوقت الأول، فيكون مستمر الوجود حال حدوثه، وهو محال.

وأما ثانيا فلو كان استمرار وجود الشيء وصفا ثبوتيا زائدا على ذاته للزم أن يكون المعدوم الصرف موصوفا بالصفات الثبوتية، وإنما قلنا ذلك لأن المعلوم ضرورة أن عدم العالم من الأزل إلى وقت حدوثه كان عدما مستمرا، والمعقول من الاستمرار أمر واحد في المعدوم والموجود، فلو كان الاستمرار وصفا ثبوتيا في الموجود للزم أن يكون في المعدوم كذلك، ولما كان ذلك باطلا بالضرورة ثبت أن الاستمرار لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات الشيء، وهو المطلوب.

الصورة الثانية إذا قلنا بأن استمرار الشيء ليس أمرا زائدا على ذاته فلا شك في كونه موصوفا بالبقاء، فهل له بكونه باقيا حال زائدة على استمرار وجوده أم لا، والحق أنه ليس كذلك لأمرين:

أما أولا فلو كان له بكونه باقيا حال زائدة على استمرار وجوده لكان يمكننا تعقل كونه باقيا من غير أن يكون مستمر الوجود، وأن يكون مستمر الوجود ولا يكون باقيا. فلما علمنا بطلان ذلك علمنا أن كونه باقيا هو نفس استمرار وجوده.

وأما ثانيا فلو كان بقاؤه زائدا على استمرار وجوده لأمكن أن يكون مستمر الوجود في الخارج من غير أن يكون باقيا وأن يكون باقيا من غير أن يكون مستمر الوجود، ولما كان هذا باطلا كان بقاؤه هو نفس استمرار وجوده.

الصورة الثالثة إذا قلنا بأن كونه باقيا ليس أمرا زائدا على استمرار وجوده فهل يحتاج إلى البقاء ليوجب له هذا الاستمرار أم لا.

فالحق أنه لا يحتاج إلى البقاء؛ لأن البقاء مفتقر في وجوده إلى الباقي، فلو كان الباقي مفتقرا إلى البقاء لزم الدور، وهو محال.

الصورة الرابعة إذا قلنا إن البقاء لا يوجب هذا الاستمرار فهل يكون شرطا فيه أم لا.

والحق أنه ليس شرطا فيه؛ لأن كونه شرطا فيه ينبني على أن استمرار وجوده أمر زائد، وقد أبطلناه.

فهذه الصور التي يمكن تنزيل الخلاف عليها، فقد صح أن البقاء ليس أمرا زائدا على استمرار الوجود وأنه تعالى موصوف به؛ لأن وجوده لذاته فيجب أن يكون مستمر الوجود في كل حال. وبتمامه يتم الكلام في الأوصاف الذاتية.

القسم الثاني في الأوصاف الفعلية

القول في كونه تعالى مريدا

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى في إثبات المريدية

اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في وصف الله تعالى بكونه مريدا وكارها، وإنما الخلاف في فائدة هذه الصفة. فالذي يذهب إليه أبو الهذيل والنظام والجاحظ[1] والبلخي[2] والخوارزمي أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهدا وغائبا إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وفي حقنا هو العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر.

وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمرا زائدا على الداعي شاهدا ونفاها غائبا.

وأما سائر المعتزلة والأشعرية فإنهم حكموا بكون الإرادة شاهدا وغائبا أمرا زائدا على الظن والعلم والاعتقاد.

واحتج المثبتون لهذه الإرادة أمرا زائدا بوجوه ثلاثة:

الأول دلالة الأمر والخبر، ويمكن تمشيتها على وجهين:

---

1 - عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (٢٥٥هـ)، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة ، فلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. الزركلي: الأعلام ٥/ ٧٤، كحالة: معجم المؤلفين ٨/ ٧.

2 - هو أبو القاسم الكعبي.

أحدهما أنه قد ثبت أنه تعالى آمر ومخبر، وكل آمر ومخبر لا بد أن يكون مريدا، فيجب أن يكون تعالى مريدا. وإنما قلنا إنه تعالى آمر ومخبر؛ فلأنه تعالى قد تكلم بما هو في حقيقة اللغة للخبر والأمر، ولم يدلنا على أنه استعمله في غيره من أقسام الكلام، فلا بد أن يكون آمرا ومخبرا، وإلا كان ذلك منه إلغازا وتعمية، وهذا محال. وإنما قلنا إن المخبر والآمر لا بد أن يكونا مريدين؛ فلأن الآمر والمخبر لا بد وأن يكونا متميزين تميزا لمكانه صح أن يكون الخبر خبرا أولى من أن لا يكون خبرا، وأن يكون خبرا عن زيد دون غيره، وإن الآمر متميز بأمر لولاه لم يكن آمرا أولى من أن لا يكون آمرا، وأن يكون آمرا لهذا دون ذاك، وذلك الأمر لا يخلو من وجوه أربعة:

إما أن يكون راجعا إلى الخبر نفسه أو إلى المخبر أو إلى المخبر أو إلى المخبر عنه. وباطل أن يكون راجعا إلى صيغة الأمر والخبر من سائر صفاتها من حدوثها وحلولها وصفة ذاتها وجنسها؛ لأن كل واحد من هذه قد يحصل ولا يكون خبرا، وباطل أن يكون راجعا إلى المخبر به أو المخبر عنه؛ لأنه ما من صفة من صفاتهما يقدر ثبوتها في حال وجود الصيغة إلا ويجوز أن يكون غير خبر، وهذا يدل على أنه لا تأثير لشيء من صفاتهما في كون الصيغة خبرا، فلم يبق إلا أن يكون خبرا لما يرجع إلى المخبر والآمر، ولا يجوز أن يكون خبر الشيء من أوصافه من كونه قادرا وعالما وسائر أوصافه؛ لأنه ما من وصف من أوصافه إلا ويمكن أن يكون خبرا وأمرا من دونه، فلم يبق إلا أن يكون مخبرا وآمرا لكونه مريدا، وهو المطلوب.

وثانيهما تمشية على وجه آخر وهو أن يقال: إن صيغتي الأمر والخبر متميزتان بأمر لولاه لم يكونا أمرا وخبرا أولى من أن لا يكونا أمرا وخبرا، وذلك الأمر هو حكم اختصت به الصيغة لمكانه كان خبرا عن هذا دون ذاك، ثم ذلك الحكم لا يؤثر فيه أمر سوى الإرادة؛ لبطلان سائر الأقسام، وهلم جرا إلى سائر التقسيم الذي ذكرناه في التوجيه الأول، فالفرق

بين هذا الوجه والوجه الذي قبله أن هذا الوجه مقرر على أن للصيغة حكما كونها خبرا وأمرا والمؤثر فيه الإرادة والوجه الأول لا يبنى على ذلك وإنما يبنى على أن المخبر والآمر لا بد وأن يكونا مريدين.

الوجه الثاني أن أفعال الله تعالى مختصة بأوقات واقعة على وجوه مختلفة مع جواز حصولها على خلاف تلك الوجوه وفي غير تلك الأوقات، فاختصاصها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصصا، وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى؛ لأن القدرة شأنها الإيجاد من غير أن يكون لها تأثير في الوجوه المختلفة، ولا يجوز أن يكون المخصص هو العلم، لأن العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه وتابع له. وأما سائر المتعلقة بعضها مستحيل في حقه كالظن والاعتقاد والشهوة، وبعضها وإن صح كالإدراك فبطلان صلاحيته للتخصيص بوجه دون وجه ظاهر، فلا بد من صفة لأجلها تختص أفعال الله تعالى بهذه الوجوه الجائزة، وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا.

الوجه الثالث قالوا: العالم منا بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه ولا يفعله لداع يخصه إلا وهو مريد له إذ لم يكن ممنوعا من إرادته. وإنما قلنا إن العالم بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه؛ فلما قدمنا من أن الداعي معتبر في حصول الفعل من جهة العالم به، إذ هو شرط في وجوده يستحيل حصوله من دونه. وإنما قلنا إن الفاعل لا يفعله لداع يخصه إلا وهو مريد له فهو ظاهر، فإن الواحد منا يدعوه الداعي إلى الكتابة والبناء ويجد من نفسه كونه مريدا لهذه الأمور، وهذا يدل على أن الإرادة أمر وراء الداعي؛ لأن الداعي ليس إلا العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة من نفع أو دفع ضرر، والإرادة أمر وراء ذلك، واشترطنا في كون الفعل مرادا أن يكون الداعي خاصا له احترازا عن الإرادة والكراهة، فإنهما يفعلان تبعا للداعي إلى الفعل والصارف عنه، فلا يلزم أن يكونا مرادين، واشترطنا أن يكون المريد غير ممنوع عن الإرادة؛ لأن الواحد منا قد يفعل الفعل لداعي

المصلحة ويمنع عن إرادته، فلا يكون مريدا، فإذا عرفت ذلك فنقول: هذا المعنى بكماله حاصل في حق الله تعالى، فإنه يفعل أفعاله لغرض يخصها وليس ممنوعا من إرادتها، فيجب أن يكون تعالى مريدا لها، ما خلا الإرادة والكراهة.

واحتج النافون لهذه الإرادة بوجوه ثلاثة:

الأول أنه تعالى لو كان مريدا لكان لا يخلو إما أن يكون مريدا لذاته أو بإرادة قديمة أو بإرادة حادثة، والأقسام كلها باطلة، فيبطل القول بكونه تعالى مريدا. وإنما قلنا إنه تعالى يستحيل أن يكون مريدا لذاته فلأنه لو كان مريدا لذاته لوجب أن يريد كلما صح أن يراد. فهذا باطل، فالقول بكونه تعالى مريدا لذاته باطل أيضا، وإنما قلنا إنه تعالى لو كان مريدا لذاته لوجب أن يريد كلما صح أن يراد؛ فلوجهين:

أما أولا فلأنه تعالى لما كان عالما لذاته وجب أن يعلم كلما صح أن يكون معلوما، فكذلك لما كان تعالى مريدا لذاته وجب أن يريد كلما صح أن يراد.

وأما ثانيا فهو أن المرادات مشتركة في صحة أن يريدها كل مريد، فإذا اقتضت الذات كون بعضها مرادا وجب أن تقتضي الباقي؛ لأن اقتضاءها البعض ليس بأولى من اقتضائها للكل، إذ لا مخصص. وإنما قلنا إن ذلك باطل فلوجهين:

أما أولا فلأن زيد إذا أراد حياة إنسان وعمرو يريد موته، فلو كان تعالى مريدا لكل المرادات لوجب أن يكون مريدا لحياة زيد وموته معا، وإنه محال.

وأما ثانيا فلأن الأشياء التي يصح أن تراد لا نهاية لها، فيلزم وجود ما لا نهاية له، وهو باطل فبطل أن يكون تعالى مريدا لذاته، وبهذا الدليل يبطل أن يكون تعالى مريدا بإرادة قديمة؛ لأنه ليس تعلق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي، وحينئذ

يلزم المحالات المذكورة في كونه تعالى مريدا لذاته، فبطل أن يكون مريدا بإرادة قديمة. وإنما قلنا إنه يستحيل أن يكون مريدا بإرادة حادثة؛ فلوجهين:

أما أولا فلأن تلك الإرادة الحادثة يكون حدوثها مختصا بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت أو بعده، فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت إلى إرادة أخرى، ويلزم تسلسل الإرادات إلى غير غاية، وهذا محال. لا يقال: إن هذا التسلسل غير لازم. لأن القادر إنما وجب أن يريد فعله الحادث لا لكونه حادثا كيف كان حتى يلزم منه احتياج كل حادث إلى إرادة، بل لأنه مقصود بالدواعي، وليس كذلك الإرادة فإنها غير مقصودة بالداعي، بل الداعي إلى الفعل يدعو إليها تبعا من غير قصد إليها؛ لأنا نقول: هذا باطل؛ لأن الداعي إما أن يكون كافيا في حدوث الأفعال ويخصصها بأوقاتها ووجوهها أو لا يكون كافيا، فإن كان كافيا فلا حاجة بنا إلى الإرادة، وإن لم يكن كافيا وجب احتياج الإرادة إلى إرادة أخرى، سواء كان حدوثها مقصودا أو تابعا.

وأما ثانيا فلأنه تعالى لو كان مريدا بإرادة حاثة لكان لا تخلو تلك الإرادة إما أن تحدث فيه أو في غيره أو لا في محل، والأقسام كلها باطلة، فبطل القول بكونه تعالى مريدا بإرادة حادثة. وأما أنه يستحيل أن تحدث فيه الإرادة؛ فلأنه يلزم أن يكون تعالى محلا للحوادث، وسيأتي بطلانه في استحالة توابع الجسم عليه. وأما أنه يستحيل أن تكون تلك الإرادة حادثة في غيره؛ فلأن ذلك الغير إما أن يكون حيوانا أو لا يكون، فإن كان حيوانا فهو أحق بأن يكون مريدا بها من غيره، وإن لم يكن حيوانا فهو محال؛ لأنا نعلم بالضرورة استحالة حصول الإرادة في المحل الذي لا يكون حيا. وأما أنه يستحيل أن تحدث لا في محل؛ فلوجهين:

أما أولا فلأنا لو جوزنا إرادة لا في محل لجوزنا وجود سائر الأعراض لا في محل، وذلك باطل بالاتفاق، فكذلك ما قالوا في الإرادة.

وأما ثانيا فلأن اقتضاء تلك الإرادة لكونه مريدا إما أن يتوقف على حلولها في المريد أو لا يتوقف، فإن توقفت وجب ألا يكون الباري تعالى مريدا بإرادة غير حاصلة فيه وإن لم يتوقف ذلك على حلول الإرادة في المريد، فالإرادة الموجودة لا في محل ليس بأن يقتضي كونه تعالى مريدا بأولى من أن يقتضيه لغيره، فيلزم أن تقتضي تلك الإرادة صفة كونه مريدا لكل الحيوانات كما اقتضاها للباريء تعالى، أو ألا تقتضي للباريء تعالى كونه مريدا كما لم تقتضيها لكل الحيوانات.

لا يقال: إن المريد إذا كان لا في محل ولا جهة كان اختصاص تلك الإرادة التي لا في محل ولا جهة به أقوى من اختصاصها بسائر المريدين الحاصلين في الجهة؛ لأنا نقول: إن الإرادة لما كانت في ذاتها غنية عن المحل والجهة، وفي اقتضائها لكونه مريدا كانت نسبة الإرادة إلى كل الأحياء نسبة واحدة، فأما كون بعض المريدين في الجهة والبعض لا في جهة فلما لم يكن معتبرا في ذات الإرادة ولا في كونه مريدا استحال أن يختلف لأجل ذلك حكم اقتضاء الإرادة، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه تعالى يستحيل أن يكون مريدا لذاته أو مريدا بإرادة قديمة أو مريدا بإرادة حادثة فيلزم منه استحالة كونه تعالى مريدا.

الوجه الثاني حجة أبي الحسين أنه تعالى لو كان مريدا لكانت إرادته إما أن تكون تابعة لداعية أو لا تكون تابعة. والقسمان باطلان فبطل أن يكون تعالى مريدا، وإنما قلنا إنه يستحيل ألا تكون تابعة لداعية؛ فلأنها إذا كانت غير تابعة لداعية كانت تلك المريدية إما واجبة الثبوت لذاته وإما بإرادة قديمة وإما ألا تعلل بوجه من الوجوه، وكلها باطلة فبطل ألا تكون تابعة لداعية. وإنما قلنا إنه يستحيل أن تكون تابعة لداعية فلأن المعقول من الإرادة لو سلمناها أمرا زائدا أنها صفة تخصص الفعل بوقوعه على وجه دون وجه، فنقول: إما أن يفعلها لداع أو لا، فإن فعلها لغير داع كان غبيا، وإن فعلها لداع فذلك الداعي لا يخلو من وجوه ثلاثة:

أحدها أن يكون لأمر عائد إلى الفعل وتأثيرها فيه لا يخلو إما أن يكون في وجوده أو في الدعاء إليه أو في وقوعه على وجه، ولا يجوز أن يكون تأثيرها في وجوده؛ لأن وجود الفعل حاصل بالقدرة فلا نحتاج فيه إلى الإرادة، ولا يجوز أن يكون تأثيرها في الحث على الفعل؛ لأن الداعي كاف في البعث على الفعل والحث عليه، ولا يجوز أن يكون تأثيرها في وقوع الفعل على وجه دون وجه؛ لأنه لا وجه للفعل يقع عليه بالإرادة، ثم لو كان ثم وجه لكفى فيه الداعي من غير حاجه إلى الإرادة.

وثانيها أن يكون عائدا إلى الفاعل، فهو إما أن يفعل هذه الإرادة ليخف عليه موقع الفعل إذا فعله وإما أن يفعلها للمسرة؛ لأنه يتعوض بها عن تعجل الفعل، والإنسان قد يجيز ذلك من نفسه، وكل هذا يستحيل في حق الله تعالى، فبطل أن يكون فعلها لأمر عائد إلى الفاعل.

وثالثها أن يكون لأمر عائد إلى المفعول له، وهو أن يقال: إن له تعالى في فعل هذه الإرادة غرضا، وهو أن يسر لفعلها، وهذا باطل؛ لأنه تعالى خلق المنافع لداعي الانتفاع، وإن لم يرد الانتفاع، ولو أنه أحدثها لا للانتفاع لم تحصل المسرة، فكان الأصل في حصول هذه المسرة إنما هو الداعي من غير حاجة إلى الإرادة، فحصل أنه لا أثر لهذه الإرادة فيجب أن تكون باطلة.

الوجه الثالث ذكره صاحب المعتمد واستقواه. وحاصله أنه لا دليل على أن هذه الإرادة أمر زائد على الداعي، وما لا دليل عليه وجب نفيه. أما أنه لا دليل على هذه الإرادة فبيانه بأمرين: إما بنقل أدلة المثبتين لها ثم ببيان فسادها وضعفها. وإما بحصر وجوه الأدلة وأن شيئا منها لا يدل على هذه الإرادة.

فأما أن ما لا دليل عليه وجب نفيه؛ فلأن تجويز ذلك يؤدى إلى القدح في العلوم الضرورية والنظرية، وما أدى إلى هذا الفاسد فهو فاسد، فيجب أن يكون القول بالإرادة فاسدا، وهذه الطريقة عليها تعويل أبي الحسين والخوارزمي في أكثر المسائل الكلامية، وقد عرفت ما فيها، فهذه زبدة أدلة الفريقين في جانب النفي والإثبات جميعا، والمختار ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسين من أن الإرادة والكراهة في الغائب ليس إلا نفس الداعي والصارف وهو العلم باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وإن الإرادة في الشاهد أمر زائد على الداعي ويدل عليه ما يجده الإنسان من نفسه عند خلوص داعيته إلى الفعل من طلبه للفعل وقصده إليه وميل قلبه إلى حصوله، ونجد ذلك الطلب كالتابع للعلم والظن والاعتقاد لحصول النفع في الفعل ودفع الضرر.

والعجب من الشيخ محمود حيث قال: إن الإرادة هي نفس الداعي شاهدا وغائبا. وقد ذهب إلى أن المدركية أمر زائد على العلم وأنها تابعة للحيية، ومقتضى عنها عند كمال شرائطها، وكان غاية كلامه واستدلاله على أنها زائدة على العلم قوله: إني أجد من نفسي أمرا عند الإدراك مغايرا للعلم، وأجد عند إدراك المدرك تفرقة بين أن أعلم الشيء ولا أدركه وبين أن أعلمه وأدركه. فحكم بأن الإدراك زائد على العلم لما يجده من نفسه من التفرقة بين العلم والإدراك، وهذا بعينه حاصل في الداعي مع الإرادة، فإن أحدنا يجد من نفسه عند علمه أو ظنه بحصول النفع ودفع الضرر أمرا زائدا هو طلبه للفعل وميل قلبه إليه، ويجد تفرقة بين أن يعلم ما في الفعل من النفع ودفع الضرر وبين أن يطلبه ويقصده، فكيف صار أحد الوجدانيين أولى من الآخر، بل لا يمتنع أن يكون الحال في الإرادة أعلى من الإدراك، فإن الإدراك لا يمتنع دخول لبس فيه بأن يقال إن الإدراك طريق إلى العلم بالمدرك فلا يمتنع أن يقال إن التفرقة بين الحالتين هو أنا عند الإدراك يحصل لنا العلم بتفاصيل المدرك بخلاف حالنا إذا علمناه من غير إدراك، وليس كذلك الحال في الداعي مع الإرادة، فإن الداعي ليس طريقا إلى الإرادة.

لا يقال: إن التفرقة التي يجدها الإنسان من نفسه بين أن يعلم ما في الفعل من النفع ودفع الضرر ولا يريده وبين أن يعلم ما فيه منهما ثم يطلبه ويقصده هو أنه في الحالة الأولى لم يخل الداعي عن شوب من الصوارف بخلاف الحالة الثانية فإنه قد خلا عن شوب الصوارف وصفى عن المعارضة، لأنا نقول: إنا نعلم ضرورة أنا نجد أمرا عند تمحض الدواعي وخلوصها عن شوب الصوارف زائدا على العلم والظن بحصول النفع ودفع الضرر الحاصلين، ولا مزيد على هذا التلخيص وفيه مقنع وكفاية.

المسألة الثانية في كيفية حصول هذه المريدية

اعلم أن الخلاف في هذه المسألة هو فرع على الخلاف في المسألة التي قبلها، فمن ذهب إلى أن المريدية في حقه تعالى هو علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة من غير أمر زائد على ذلك كأبي الحسين وأصحابه وسائر الشيوخ فهي من قبيل العلم، فلا حاجة إلى هذه المسألة.

وأما من ذهب إلى أن المريدية أمر وراء الداعي غير العلم كأبي هاشم وأصحابه وسائر فرق المجبرة فقد اختلفوا في كيفية حصولها له، فذهب أبو هاشم إلى أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل. وذهبت النجارية[1] إلى أنه تعالى مريد لذاته، وعند الأشعرية أنه تعالى مريد بإرادة قديمة كمذهبهم في سائر الصفات، وهذا بعينه هو قول الكلابية،

---

1 - النجارية من فرق المعتزلة أصحاب الحسين بن محمد النجار (٢٢٠هـ)، وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية، ينكرون أن يكون في الكفار إيمان وأن يقال إن فيهم بعض إيمان إذ كان الإيمان لا يتبعض عندهم، وهم برغوثية وزعفرانية ومستدركة. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١١٦.

والكلام على النجارية قد مر في المسألة الأولى، والكلام على الأشعرية والكلابية قد مر في إبطال المعاني القديمة.

المسألة الثالثة في إرادة الكائنات

ذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلى أن الله مريد لجميع أفعاله ما خلا الإرادة والكراهة وأنه تعالى مريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث منها وما لم يحدث وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث.

وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية والكلابية والنجارية إلى أنه تعالى مريد لجميع ما حدث من الممكنات طاعة كان أو معصية، وأنه لا كائن في عالمنا إلا وهو متعلق بإرادته، وما لم يحدث منها فإنه تعالى لا يريده طاعة كان أو معصية.

والمقصود من الكلام في المسألة يتعلق بطرفين:

الأول في أنه تعالى مريد لجميع الطاعات ما حدث منها وما لم يحدث. ويدل عليه مسلكان:

الأول أن الله أمر بالطاعات، والآمر بالشيء يجب أن يكون مريدا له، فيجب أن يكون الله تعالى مريدا لجميع الطاعات. وإنما قلنا إنه تعالى آمر؛ فلما قررناه في الإرادة ولتسليم الخصم ولاتفاق المسلمين على كونه تعالى آمرا بالطاعات، وإنما قلنا إن الآمر بالشيء يجب أن يكون مريدا له فلأمرين:

أما أولا فلأن صيغة أفعل قد تقع أمرا مرة ولا تقع أمرا مرة أخرى، بأن تصدر عن الساهي، فلا بد من أمر لمكانه كان آمرا، فلا يخلو إما أن يكون آمرا لذاته أو لغيرها، وهلم جرا إلى سائر التقسيم الذي ذكرناه في الإرادة، فلم يبق إلا أن يكون أمر الإرادة المأمور به.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أنه لا صفة للآمر بكونه آمرا فالآمر يجب أن يكون مريدا للمأمور به؛ لأن الأمر لا ينفصل عن التهديد إلا بإرادة المأمور به، وأيضا فالأمر طلب، والطلب لا بد له من مطلوب، فيلزم أن تكون إرادة المأمور من معقول الآمر، فيجب أن يكون المأمور مرادا.

المسلك الثاني هو أن الأنبياء وسائر المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالى، والمطيع هو من فعل ما أراده الغير، فيجب أن تكون الطاعات مرادة لله تعالى، وإنما قلنا إن الأنبياء وسائر المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالى؛ فللإجماع وتسليم الخصم على وصفهم بالطاعة لله تعالى والانقياد لحكمه، وإنما قلنا إن المطيع هو من فعل ما أراده الغير؛ فلأمرين:

أما أولا فلأن من فعل ما أراده الغير وصف بكونه مطيعا له، ومن لم يفعل مراد الغير فليس مطيعا له، فلما كان وصف كونه مطيعا دائرا مع فعل مراد الغير وجودا وعدما وجب أن يكون علة فيه.

وأما ثانيا فكونه مطيعا إما أن يكون لأنه فعل ما أمر به أو لأنه فعل مراده، والأول باطل لأن العبد يوصف بكونه مطيعا لسيده وإن لم يكن من جهته أمر بل لأنه فعل مراده، فثبت أن المطيع هو من فعل ما أراده الغير، وفي ذلك وجوب كونه تعالى مريدا لجميع الطاعات وهو المطلوب.

الطرف الثاني في أنه تعالى كاره لجميع المعاصي وساخط لها، ويدل على ذلك وجوه:

الأول حجة أبي الحسين وهو أن الله تعالى لا يدعوه داع إلى الفعل القبيح فلا يكون مريدا له، وإنما قلنا إنه لا يدعوه داع إلى القبيح؛ فلأن الداعي في حق الله تعالى هو العلم، والعلم إنما يكون داعيا إذا تعلق إما بكون الفاعل محتاجا إليه لنفع أو دفع ضرر وإما بكونه حسنا وإحسانا، والأول في حق الله تعالى محال، والثاني لا يتصور في الفعل القبيح، فثبت أن الله

تعالى لا يدعوه داع إلى فعل القبيح. وإنما قلنا إنه لا يكون مريدا له؛ فلما ثبت أنه لا معنى للإرادة في حقه إلا الداعي، فإذا كان داعيه مستحيلا استحالت إرادته.

الوجه الثاني حجة أبي هاشم واعتمده أبو الحسين، قد ثبت أنه تعالى ناه عن المعاصي، والناهي عن الشيء يجب أن يكون كارها له، فيجب أن تكون المعاصي مكروهة لله تعالى، وإنما قلنا إنه تعالى ناه عن المعاصي؛ فلأنه قد صدر من جهته صيغة النهي كقوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ)[1] ولم يدلنا على أنه أراد غير ظاهره وحقيقته، فلو أراد غير ظاهره وحقيقته ولم يبينه لنا لكان ذلك تعمية وإلغازا، وهما محالان عليه تعالى، فيجب أن يكون المقصود به ظاهره.

وإنما قلنا إن الناهي عن الشيء يجب أن يكون كارها له؛ فلأمرين:

أما أولا فلأن النهي قد يقع تارة نهيا ويقع مرة أخرى غير نهي، فلا بد من أمر لمكانه كان نهيا. فلا يخلو إما أن يكون نهيا لذاته أو لغيرها، والأقسام كلها باطلة كما ذكرناه في صيغة الأمر، فلم يبق إلا أن يكون نهيا لكراهية المنهي عنه.

وأما ثانيا فلأن النهي إنما ينفصل عن التهديد بكراهة المنهي عنه، فثبت أنه تعالى كاره لجميع المعاصي.

الوجه الثالث إن إرادة القبيح قبيحة، والقبيح على الله تعالى محال، وإرادة القبيح غير جائزة في حق الله تعالى. وإنما قلنا إن إرادة القبيح قبيحة؛ فلأن العقلاء يستحسنون ذم من علموا من حاله أنه يريد قتل الأنبياء وفساد الناس في الأرض وهدم المساجد وانتهاك حرم المسلمين، وإنما قلنا إن القبيح على الله تعالى محال؛ فلأنه صفة نقص، والنقص على الله تعالى

---

1 - سورة الأنعام: آية ١٥١.

محال. وأيضا فالقبيح دلالة على الجهل والحاجة، وهما محالان على الله تعالى، فثبت أنه غير مريد للقبيح.

الوجه الرابع الإتيان بما يريده الغير طاعة لذلك الغير، فلو أراد الله تعالى من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره، وكل مطيع لله تعالى فهو مستحق للثواب بالإجماع، فيلزم أن يكون الكافر مستحقا للثواب، وإنه باطل. وإنما قلنا إن الإتيان بمراد الغير طاعة له؛ فلما قدمناه في كونه مريدا للطاعات، ولوجوه ثلاثة:

أما أولا فما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان في بعض الأسفار فضرب الأرض بعقبه فنبع الماء فقال أبو طالب ـ وفي رواية: العباس رضي الله عنه ـ: يا محمد إن ربك ليطيعك. فقال عليه الصلاة والسلام: «وأنت إن أطعت الله أطاعك»[1]. أي إن فعلت ما أراده يفعل لك ما أردت.

وأما ثانيا فروي عن عمر أنه قال: أطاعني ربي في ثلاث[2]. فوصف الله تعالى بكونه مطيعا له لما فعل ما أراده.

وأما ثالثا فقول سويد:

رُبَّ مَنْ أَنْضَجْتُ غَيْظًا صَدْرَهُ قَدْ تَمَنَّى لِيَ مَوْتًا لَمْ يُطَعْ(3)

أي لم يقع له ما أراده ولم يفعل له، فثبت أن الله تعالى لا يريد شيئا من القبائح.

---

1 - الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب الجنائز ـ باب عيادة غير المسلم) ٢/ ٣٠٠، وقال عنه: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الهيثم بن جماز البكاء وهو ضعيف.

2 - البخاري (كتاب الصلاة ـ باب ما جاء في القبلة) ١/ ٨٩، حديث رقم ٤٠٤، وفيه: "وافقت ربي في ثلاث". ومسلم (كتاب فضائل الصحابة ـ باب من فضائل عمر رضي الله عنه) ٢/ ١٠٢٧ حديث رقم ٦٣٥٩.

3 - هو سويد بن أبي كاهل اليشكري، والبيت من بحر الرمل.

فأما الأدلة النقلية فهي نوعان: منها ما يدل على أن الله تعالى لا يريد المعاصي. ومنها ما يدل على أنه تعالى لا يريد إلا الطاعات.

أما الأول فيدل عليه خمس آيات: الأولى قوله تعالى: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا)[1] ثم قال: (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ). وهذه الآية تدل على فساد مذهبهم من وجوه:

أما الأول فإن الله تعالى حكى صريح مذهبهم عنهم، ثم رد عليهم بقوله: (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

وأما ثانيا فقوله تعالى: (حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا) والبأس هو العذاب، وهو لا يستحق إلا على الباطل.

وأما ثالثا فقوله تعالى: (هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا). ومثل هذا لا يقال إلا للمبطل.

وأما رابعا فقوله: (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ). وهذا يدل على جهلهم فيما قالوه.

وأما خامسا فقوله تعالى: (وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) أي تكذبون، والخرص هو الكذب؛ لقوله تعالى: (قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ)[2]. أي الكذابون.

---

1 - سورة الأنعام: آية ١٤٨.

2 - سورة الذاريات: آية ١٠.

الثانية إن المعاصي مكروهة، والمكروه لا يكون مرادا، فيلزم أن تكون المعاصي غير مراده. وإنما قلنا إن المعاصي مكروهة؛ فلقوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ)[1] إلى أن قال: (كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا)[2] فبين أن المعاصي كلها مكروهة له تعالى، وأما أن المراد لا يكون مكروها؛ فلأن فيه اجتماع الضدين، وهو محال.

الثالثة قوله تعالى: (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ)[3]، وقوله تعالى: (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ)[4]، وقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[5]، فنفي بجميع هذه الآيات أنه لا يريد شيئا من المعاصي.

الرابعة قوله تعالى: (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ)[6]، والمحبة هي الإرادة، فإذا كان غير محب لها وجب ألا يكون مريدا لها.

الخامسة قوله تعالى: (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)[7]، والرضي هو الإرادة، فإذا كان غير راض بها وجب ألا يكون مريدا لها.

وأما النوع الثاني وهو أنه تعالى مريدا للطاعات، فيدل عليها آيات:

---

1 - سورة الإسراء: آية ٣١.

2 - سورة الإسراء: آية ٣٨.

3 - سورة غافر: آية ٣١.

4 - سورة آل عمران: آية ١٠٨.

5 - سورة البقرة: آية ١٨٥.

6 - سورة البقرة: آية ٢٠٥.

7 - سورة الزمر: آية ٧.

الأولى قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾[1] بين في هذه الآية أنه ما أمرهم إلا بالعبادة، والعبادة هي الطاعة.

الثانية قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[2].

الثالثة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[3]

الرابعة قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾[4] فأمرهم بالتقوى، وهي رأس الطاعة وعمدتها، والقرآن كله محشو بالأمر بالطاعات والنهي عن الفواحش، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه تعالى مريد لجميع الطاعات وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي وساخط لها، وهو المطلوب.

القول في شبههم وهي نوعان: عقلية وسمعية.

أما العقلية فهي أربع:

الشبهة الأولى في أنه تعالى مريد لكل ما حدث من الكائنات، قالوا: قد ثبت أنه تعالى موجد لكل المحدثات، وكل من كان موجدا لشيء فلا بد وأن يكون مريدا له، فيلزم أن يكون الله تعالى مريدا لحدوث جميع الحوادث. وإنما قلنا إنه تعالى موجد لجميع الحوادث؛ فلما مر في مسألة خلق الأعمال. وإنما قلنا إن كل من كان موجدا للشيء فلا بد وأن يكون

1 - سورة البينة: آية ٥.

2 - سورة الذاريات: آية ٥٦.

3 - سورة النساء: آية ٢٦.

4 - سورة النساء: آية ١.

مريدا له؛ فلما مضى في مسألة الإرادة من أن اختصاص الفعل بوقوعه على وجوهه المختلفة لا يمكن إلا بالإرادة.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أنه تعالى خالق لأفعال العباد، وبيانه ما مر في مسألة خلق الأعمال، فإنا قد أنهينا القول فيه نهايته، وبينا أن العلم بالإيجاد ضروري لا مدفع له إلا بالمكابرة، وإن إسناد أفعال العباد إلى غيرهم يبطل الحس والبديهة، ولا يبقى للأمر والنهي فائدة، وفي ذلك استئصال لقاعدة الدين، وهدم لأصول الشريعة.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا ذلك، فلم قلتم إنه يجب أن يكون مريدا لكل واقع.

بيانه إن عندكم أن الله تعالى يخلق القبائح ثم ينهى عنها، فإذا جاز أن يخلقها ثم ينهى عنها فلم لا يجوز أن يخلقها مع أنه كاره لها وساخط لوقوعها.

الشبهة الثانية ففي كونه تعالى غير مريد لما لم يحدث

قالوا: إن كل ما لم يحدث ولا هو مما سيحدث فالله تعالى عالم باستحالة حدوثه، والعالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل أن يكون مريدا له. وإنما قلنا إن كل ما لم يحدث ولا هو مما سيحدث فالله تعالى عالم بأنه لا يدخل في الوجود، وما علم الله أنه لا يوجد استحال وجوده؛ لأن خلاف معلومه تعالى محال. فإذا كان الله عالما بكل المعلومات وجب أن يكون عالما باستحالة حدوثه، وإنما قلنا إن العالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل أن يكون مريدا له؛ فلأن العلم الضروري حاصل بأن الإرادة لا تتعلق إلا بالأمور الجائزة، فأما الأمور المستحيلة فلا.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أن ما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوجود.

وبيانه ما قررناه فيما سلف من أن خلاف معلومه ممكن الوقوع، وأنه وإن استحال وقوعه بالنظر إلى علمه فإنه لا يستحيل بالنظر إلى تعلق القدرة به، وكونه ممكن الوقوع بالإضافة إلى تعلق القدرة به كاف في تصحيح تعلق الإرادة به؛ لأن تعلق الإرادة متوقف على كون الشيء مما يصح حدوثه، فإذا كان خلاف معلومه تعالى ممكن الوقوع بالإضافة إلى القدرة أمكن تعلق الإرادة به، وبطل قولكم إن الإرادة لا يصح تعلقها بما يستحيل حدوثه.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن خلاف معلومه تعالى محال، فلم قلتم إن إرادة ما علم أنه لا يقع ممتنعة.

وبيانه أن أحدنا لو أخبره نبي صادق بأن زيدا لا يحسن إليه، فإنه يكون مريدا للإحسان مع أن حصول الإحسان محال؛ لأنه يؤدي إلى كذب النبي، وهو محال. فبان أن وجود الشيء وإن كان مستحيلا لا يمتنع تعلق الإرادة به.

الشبهة الثالثة قالوا: لو وقع في العالم ما لا يريده الله من الأفعال لكان عاجزا عن منعها وكفها، والعجز عليه محال، فوقوعها غير مراده محال. وإنما قلنا إنه لو وقع في العالم من الأفعال ما لا يريده الله تعالى لكان عجزا عن منعها وكفها؛ فلأنه تعالى إذا كان كارها لها وساخطا لوقوعها فيجب ألا تكون واقعة مع كراهته لها وسخطه لوقوعها، فإذا وقعت وهي غير مرادة دل ذلك على عجزه عن منعها وكفها، وإنما قلنا إن العجز عليه محال فلما بينا أن قادريته لذاته، فثبت أنه تعالى مريد لجميع الواقعات.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أن له تعالى أن يمنعهم بالقسر من وقوع هذه الأفعال مع استمرار التكليف؛ لأن في منعه لهم عنها إبطالا للتكليف، وفيه بطلان استحقاق الثواب والعقاب، فلهذا لم يكن له منعهم. فنقول: ليس له منعهم مع استمرار التكليف، فوقوعها غير مرادة لا يدل على ضعفه وعجزه، فأما منعهم بالقسر والإلجاء فوقوعها غير مرادة دليل على عجزه وقصور قدرته.

وأما ثانيا فلأنه إذا ثبت أنه تعالى قد أمر بما لم يقع، ولم يدل على عجزه، فكذلك وقوع ما لم يرد وقوعه لا يدل على عجزه.

الشبهة الرابعة قالوا: إرادة ما لا يقع تمني، والتمني على تعالى محال، فإرادة ما لا يقع محال. وإنما قلنا إن إرادة ما لا يقع تمني؛ فلأن ما علم الله أنه لا يقع استحال وقوعه، فلو تعلقت الإرادة بوقوعه مع أن وقوعه محال لكان تمنيا؛ لأن التمني لا يمتنع تعلقه بالمحالات. وإنما قلنا إن التمني على الله تعالى محال؛ فلأن التمني إنما يكون في حق من لا يقدر على الأشياء ولا يعلم حقائقها وتفاصيلها، والله تعالى محيط بها وعالم بحقائقها وقادر عليها، فلهذا كان مستحيلا عليه.

وجوابه من وجوه:

أما أولا فالتمني هو من أقسام الكلام، والإرادة من قبيل الأفعال، فكيف يقال إن إرادة ما لا يقع تمني.

وأما ثانيا فإن إرادة ما لا يقع كإرادة ما يقع في صحة كون كل واحد منهما مرادا ومتعلقا للإرادة، والعقلاء لا يجدون فرقا بينهما في صحة إرادتهما.

وأما ثالثا فيلزم أن يكون الأمر بما لا يقع أيضا تمنيا كإرادة ما لا يقع، بل هذا أقرب من كون الإرادة تمنيا؛ لأن الأمر والتمني كلاهما من قبيل الكلام، فلا يمتنع أن يستعمل الأمر لما لا يقع في النهي مجازا بخلاف الإرادة، فإنها ليست من قبيل الكلام.

وأما الشبهة السمعية.

فقد تمسكوا بآيات منها قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى)[1] وقوله تعالى: (أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا)[2] وقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ)[3]. وقوله: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ)[4] وقوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[5]وقوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا)[6]. وغير ذلك من الآيات التي توهم أنه تعالى مريد لجميع الواقعات وأنه تعالى لا يريد من الطاعات ما ليس بواقع.

والجواب من وجهين:

أحدهما أن المراد بالمشيئة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه والقسر، كقوله تعالى: (إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ)[7] وقوله: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ

---

1 – سورة الأنعام: آية ٣٥.

2 – سورة الرعد: آية ٣١.

3 – سورة الأنعام: آية ١١١.

4 – سورة الإنسان: آية ٣٠.

5 – سورة يس: آية ٨٢.

6 – سورة البقرة: آية ٢٥٣.

7 – سورة الشعراء: آية ٤.

لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[1] فبين أنه تعالى قادر على إكراههم على الإيمان وقسرهم عليه ولكن وكلهم في الإيمان إلى اختيارهم؛ ليتم التكليف ويحسن الأمر والنهي والثواب والعقاب؛ لأن ذلك لا يتم إلا مع كمال الاختيار وزوال القسر؛ ليحصل بكمال الطاعة الثواب ويحصل بوقوع المعصية العقاب، كما قال: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)[2].

وثانيهما أن هذه الآيات معارضة بالآيات التي قدمناها، فإذا كانت الظواهر في هذه الآيات متعارضة وجب الرجوع إلى أدلة العقل، فهذا تمام القول في الإرادة.

القول في كونه تعالى متكلما

ويشتمل على تمهيد وفصول ثلاثة:

أما التمهيد فنذكر فيه تلخيص محل النزاع فنقول: اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بكونه متكلما، واختلفوا في فائدته، فعندنا وهو مذهب المعتزلة أن المعنى بكونه تعالى متكلما أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم، وأما الأشعرية فزعموا أن كلام الله صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والأصوات، وأن ذاته تعالى موصوفة بهذه الصفة.

واعلم أن التحقيق أنه لا نزاع بيننا وبين الأشعرية في كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ذكرناه وهو أن معنى كونه تعالى متكلما هو خلقه لهذه الحروف والأصوات في جسم؛ لأن النزاع بيننا وبينهم إما أن يكون واقعا في اللفظ أو في المعنى. أما النزاع في المعنى فإما أن يكون في الصحة أو في الوقوع. أما النزاع في الصحة فذلك غير ممكن؛ لأنا متفقون على أن

---

1 - سورة يونس: آية ٩٩.

2 - سورة الكهف: آية ٢٩.

الله تعالى يصح منه إيجاد هذه الحروف والأصوات، وأما النزاع في الوقوع فغير متصور أيضا؛ لأن عندهم أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد ومنها هذه الحروف والأصوات، فلا يمكن إنكار كونه تعالى موجدا لها، وأما على مذهبنا فنحن نثبت كونه تعالى موجدا لها بالسمع؛ لأن وقوعها من جهة غيره ممكن فلا يستفاد كونه موجدا لها إلا بالسمع. فإذا كان لا معنى لكونه متكلما إلا خلق هذه الحروف والأصوات، ولم يثبت أن له تعالى صفة ولا حالة ولا حكما من كونه موجدا لها أزيد من كونه قادرا عليها عالما بها مريدا لوجودها، فقد صح ما ادعيناه وأنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلما بالمعنى الذي ذكرناه.

وأما النزاع اللفظي فهو أن يقولوا: إنا لا نسلم أن لفظ المتكلم موضوع في اللغة لموجد الكلام وإنما هو موضوع بالاشتراك لموجد الكلام ولمن اختص بصفة ككونه قادرا وعالما.

وأقوى ما تمسك به أصحابنا في أن المتكلم فاعل الكلام وجهان:

أحدهما أن لفظ المتكلم من أسماء الفاعلين الجارية عليهم، فلا يقع إلا على الموجد لذلك الفعل كالكاسر والضارب.

وثانيهما أن العرب تقول: تكلم الجني على لسان المصروع. فيضيفون كلام المصروع إلى الجني؛ لاعتقادهم كون الجني فاعلا له ومتكلما على لسانه، فلولا اعتقادهم أن المتكلم هو فاعل الكلام وإلا لما صح ذلك منهم، فحصل من مجموع كلامنا أن المتكلم على مذهبنا ومذهب المعتزلة هو فاعل الكلام.

وأما الأشعرية فهم يزعمون أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الأحرف والأصوات قائمة بذاته، ويثبتون قدمه كسائر صفاته، فالمطالبة لهم في أمور ثلاثة: تصور حقيقة هذه الصفة أولا، وإثباتها له تعالى ثانيا، وإثبات قدمها ثالثا. ونحن من وراء الوفاء بالإبطال لهذه

الأمور الثلاثة بعون الله تعالى، فهذا هو التمهيد في تلخيص موضع الخلاف، ونشرع الآن في الفصول الثلاثة.

الفصل الأول في حقيقة الكلام وإثبات كونه تعالى متكلما به

أما حقيقة الكلام فعندنا أن الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها الحاصلة على التوالي من قادر واحد. قلنا المنتظم احترازا من الحرف الواحد؛ فإنه لا يكون كلاما، وأقل الكلام حرفان. وقلنا من الحروف احترازا عن انتظام الأجسام، فإنه لا يكون كلاما. وقلنا المسموعة احترازا من حروف الكتابة، فليست كلاما. وقلنا المتميزة احترازا عن أصوات كثيرة لا تتميز، فلا تعد كلاما. وقلنا المتواضع عليها احترازا عن المهملات. وقلنا على التوالي احترازا عن تخلل الأوقات بين الحروف، فإنه لا يعد كلاما، كمن ينطق بالزاي أولا من زيد ثم يقف ساعة ثم ينطق بالباء ويقف ساعة ثم ينطق بالدال، فإن هذا لا يكون كلاما، ولا يثبت له حكم الكلام. وقلنا من قادر واحد احترازا عما إذا صدر كل حرف من حروف الكلمة من قادر على حياله، فإنها لا تكون كلاما.

فهذا هو الكلام المصطلح عليه في حقيقة اللغة والسابق إلى أفهام العقلاء، والمعنى بكونه تعالى متكلما هو إيجاد هذه الحروف والأصوات في جسم، وقد بينا فيما سبق أنه لا خلاف بيننا وبينهم في كونه تعالى متكلما بهذا المعنى.

وأما الأشعرية فزعموا أن لفظ الكلام موضوع بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى هذه الحروف المقطعة، وعندهم أن كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف، وأن هذه الحروف دلالة عليها، وعندهم أن كلام الله تعالى ماهية واحدة لا يدخلها التعدد، وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا أمور إضافية متعلقة بالكلام كالعلم بالإضافة إلى تعلقاته.

وقد حكى الإسفرايني عن بعض القدماء منهم أن كلام الله تعالى متعدد إلى أمور خمسة: أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء. والمحققون منهم على خلافه، وأنه حقيقة واحدة غير متعددة، والمعنى بكونه تعالى متكلما عندهم قيام هذه الصفة وهي المتكلمية بذاته كالقادرية والعالمية.

والمعتمد في إبطال مذهبهم مسالك:

الأول وعليه تعويل أكثر المتكلمين وهو أن إثبات حالة القديم تعالى بكونه متكلما لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه. وإنما قلنا إنه لا دليل عليها؛ فلأن الدليل عليها إما أن يكون عقليا أو سمعيا، وباطل أن يكون سمعيا لأمرين:

أما أولا فلأن السمع لا يرشد إلى إثبات هذه الصفة؛ لأنها لا تعلم إلا بالأدلة الدقيقة.

وأما ثانيا فلو ورد خطاب مشعر بالكلام كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[2] فهو إنما يحمل على السابق إلى الفهم والمتعارف في حقيقة اللغة من إيجاد هذه الحروف والأصوات دون غيرها، من إثبات حالة لا تفهمونها. وأما العقل فلا بد أن يكون بينه وبين مدلوله تعلق وإلا لم يكن بأن يدل أولى من ألا يدل أو يدل على غيره، وذلك التعلق لا يخلو من وجوه ثلاثة:

إما أن يكون استدلالا بالأثر على المؤثر أو بالمؤثر على الأثر أو بأن يكونا صادرين عن مؤثر واحد، وكل هذه الأقسام باطلة.

1 - سورة التوبة: آية ٦.

2 - سورة النساء: آية ١٦٤.

أما الأول وهو أن يكون الدليل على هذه الصفة أثرها، فلا يعقل لها أثر إلا هذه الحروف والأصوات، كما زعموا أنها دلالة عليها. فنقول: ليس يعقل تأثير هذه الصفة في هذه الحروف إلا بطريقة الوجوب، فذلك الإيجاب إما أن يكون بشرط أو لا بشرط، فإن كان لا بشرط وجب حصولها في الأزل، ولا شك في حدوثها، وإن كان بشرط فالشرط إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما لزم حصولها فيما لا أول له، وإن كان محدثا فلا شرط يعقل هناك محدث يقف عليه صدور هذه الحروف، فيجب أن يكون باطلا.

وأما الثاني وهو أن يكون الدليل على هذه الصفة ما يؤثر فيها، فلا يعقل هناك إلا أحد أمرين إما أن يقال: إن ذاتا قديمة غير ذاته تعالى أثرت له فيها. فهم لا يقولون به، وهو أيضا لا يعقل. وإما أن يقال: إن ذات القديم تعالى أثرت له في حصول هذه الصفة. وهذا باطل أيضا، لا تقولون به، ولأنها عندهم قديمة. والثالث أيضا باطل، وهو أن يقال: إن هذه الصفة وهذه الحروف صدرا عن مؤثر واحد، وهو ذات القديم تعالى؛ لأن هذا يوجب عليهم حصول هذه الأحرف والأصوات فيما لا أول له، وهو فاسد. فثبت أنه لا دليل لهم على هذه الحالة.

وأما أن ما لا دليل عليه وجب نفيه؛ فلأن تجويز ذلك يفتح كل جهالة، ويقضي بفساد العلوم الضرورية والنظرية، فيجب أن يكون باطلا، فهذا منتهى هذه الطريقة، وقد عرفت ما فيها.

المسلك الثاني لو كان المتكلم بكونه متكلما حال زائدة على وجود الكلام من جهته لصح أن يعقل كونه متكلما من دون وجود الكلام، وأن يعقل وجود الكلام من جهته ثم لا يكون متكلما؛ لأن هذا هو الأصل في كل أمرين ليس بينهما علقة من وجه، فلما علمنا تعذر ذلك وأنه يستحيل تعقل كونه متكلما من دون وجود الكلام من جهته وأن يعقل وجود الكلام

من جهته ولا يعقل كونه متكلما علمنا أن كونه متكلما ليس أمرا زائدا على وجود الكلام منه.

المسلك الثالث أن لفظ المتكلم لو كان موضوعا بإزاء أمر زائد على وجود الكلام من جهته لكان لا يصح إطلاق ذلك الاسم إلا ممن عرف هذه الحالة، ونحن نعلم ضرورة أن أهل اللغة يسمونه متكلما عند وجود الكلام منه وإن لم يخطر ببال أحد منهم معرفة هذه الحالة، ولا فهموها، وهذا يدل على أن إطلاق اسم المتكلم موضوع على من وجد منه الكلام من غير أمر زائد.

لا يقال: إنهم وإن لم يعرفوها مفصلة فقد عرفوها على سبيل الإجمال، وهو كاف في صحة إطلاق الاسم. لأنا نقول: إن هذه الصفة لا يفهمها إلا الأذكياء وأهل الكياسة بالأدلة الدقيقة، فأما أهل اللغة فهي معتاصة على أفهامهم، ولا تخطر لأحد منهم على بال لا على جملة ولا تفصيل.

المسلك الرابع أن نقول: إن من أثبت لله تعالى صفة بكونه متكلما زائدة على وجود الكلام فهو يثبتها له في الأزل؛ لأنها قديمة كسائر صفاته القديمة من القدرة والعلم والحياة، فنقول: إذا وجد هذا الكلام من جهته أعني الحروف والأصوات فإما أن يستحق صفة غير ما كان ثابتا في الأزل أم لا. والأول باطل؛ لأنه لو ثبت له صفتان ثبتت له ثالثة ورابعة إلى غير غاية، إذ لا عدد أولى من عدد. والثاني باطل أيضا؛ لأنه إذا ثبتت له صفة بكونه متكلما من دون إيجاد هذه الحروف كان ثبوتها له مع وجودها أحق؛ لأن وجود هذه الحروف هو حقيقة في حصول المتكلمية وأصل في معقولها، فإذا ثبتت مع عدمها فثبوتها مع وجودها أولى.

المسلك الخامس القائلون بإثبات حالة للقديم تعالى في الأزل هي المتكلمية لا بد أن يقولوا بثبوت هذه التعلقات لهذه الصفة ـ أعني الخبر والاستخبار والأمر والنهي وسائر هذه الإضافات ـ لأن هذه الحالة لا تعقل من دونها، فنقول: إما أن تحصل هذه التعلقات مع هذه الحالة فيما لا أول له أم لا، والأول باطل؛ لأنها لو كانت حاصلة في الأزل لكان قوله تعالى: (وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ)[1].

(وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ)[2]. (وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا)[3]. وسائر الأخبار والقصص كذبا لا محالة؛ لأن الإخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب، والكذب على الله تعالى محال. ولكان يجب أن يكون الأمر والنهي ـ كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة)، (ولا تقربوا الفواحش) ـ عبثا قبيحا؛ لأن الأمر والنهي لغير مأمور ومنهي قبيحان. والثاني أيضا باطل؛ لأن هذه التعلقات كالحقيقة في معقول هذه الصفة، فيكون حصول هذه الحالة من دون تعلقاتها محال.

لا يقال: إن هذه الصفة بالإضافة إلى تعلقاتها كالعلم بالإضافة إلى تعلقاته، فكما جاز حصول العلم وإن فقد بعض متعلقاته كذلك الحال في الكلام.

لأنا نقول: هذا باطل لوجهين:

أما أولا فهذا بناء منكم على أن العلم حقيقة مفردة ولها تعلقات مضافة إليها، ونحن لا نسلم ذلك، وإنما العلم عندنا هو نفس التعلق من غير زيادة أمر آخر، كما مر.

---

1 - سورة الصافات: آية ٧٥.

2 - سورة النساء: آية ١٦٣.

3 - سورة النساء: آية ١٦٣.

وأما ثانيا فلو سلمنا أن العلم حقيقة مفردة ولها تعلقات فإن متعلقات علمه تعالى حاصلة في الأزل بلا نهاية، ثم إما أن نقول بأن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد، كما هو رأي أكثر المتكلمين، فحينئذ لم يتجدد شيء من معلوماته، وكانت كلها ثابتة. وإن قلنا بأن العلم بوجود الشيء غير العلم بأنه سيوجد وأنه تجدد أمر آخر بوجوده فقد حصل فيما لا أول له تعلقات بلا نهاية، بخلاف الكلام فإنه ثابت على قولهم في الأزل من دون حصول شيء من متعلقاته، فكان حصوله من دونها محال؛ لأنه لا تعقل من دونها.

فهذا ملخص ما وجدته في المسألة والله الموفق.

وتمام تقرير الدليل بإيراد معتمدهم في إثبات حقيقة الكلام

فأقوى ما ذكروه واعتمده المحققون منهم قالوا: قد ثبت أن القديم آمر ناه ومخبر، فأمره ونهيه وخبره إما أن يكون عبارة عن مجرد هذه الألفاظ أو لا يكون. والأول باطل؛ لأن الألفاظ الموضوعة للأمر والنهي والخبر قد كان من الجائز ألا يضعها الواضع لمعنى أصلا حتى تكون من المهملات، ثم بتقدير أن يضعها لمعنى لكن من الجائز أن تكون اللفظة التي وضعها لإفادة الأمر يضعها لإفادة الخبر، وبالعكس من ذلك، فإذن كون اللفظة المعينة أمرا ونهيا وخبرا إنما كانت كذلك لدلالتها على ماهية الطلب والزجر والحكم، وهذه الماهيات ليست أمورا وضعية بل هي حقائق ثابتة لا تختلف بحسب اختلاف المواضعة، وليست أيضا عبارة عن العلم والقدرة والإرادة، بل هي أمور مخالفة في حقائقها، ولا نعني بالكلام النفسي إلا ذاك، فثبت أن أمر الله تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وقدرته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها، وهو المطلوب.

والجواب من وجهين:

الأول أن حقيقة الأمر عندنا ليس إلا حصول هذه الصيغة أو ما في معناها مع إرادة المأمورية من غير زيادة على ذلك. ويدل عليه أمران:

أما أولا فالدوران العقلي، فإن العقلاء متى علموا هذه الصيغة مع الإرادة علموه أمرا، ومتى لم يعلموا هذه الصيغة أو علموها ولم يعلموا الإرادة لم يعلموه أمرا.

وأما ثانيا فالدوران الوجودي، فإنه متى وجدت هذه الصيغة مع الإرادة وجب أن يكون أمرا، ومتى لم توجد هذه الصيغة أو وجدت من غير إرادة لم يحصل كونه أمرا، فلما دل الدوران العقلي والوجودي على أن حقيقة الأمر ما ذكرناه وجب أن يكون أمرا لذلك من دون اعتبار أمر آخر، وهكذا الكلام في النهي والخبر، إنما كان نهيا للصيغة مع الكراهة وخبرا للصيغة مع الإرادة.

قوله: إن صيغ الأمر والنهي والخبر وضعية مختلقة بحسب اختلاف المواضعة، وحقيقة الأمر والنهي والخبر عقلية لا تختلف بحسب اختلاف المواضعة، وهذا يدل على أن حقيقة الأمر والنهي والخبر أمر وراء الصيغة. قلنا: إن مدلولات الصيغ والألفاظ في الأمر والنهي والخبر وغيرها من سائر الحقائق كالإنسان والفرس والجسم والعرض سواء كان لها وجود في الخارج أم لا إنما هي أمور ذهنية متعلقها العقل، وليست من الكلام في شيء.

قوله: لا نريد بالكلام النفسي إلا ذاك. قلنا: إن كان يلزم من مجرد اختلاف الصيغ في الأمر والنهي والخبر مع أن حقائقها غير مختلفة أن يكون ثم كلام نفسي ليلزم في لفظ الفرس والإنسان لما كان وضعيا وحقيقتهما عقلية أن يكون ثم فرس نفسي وإنسان نفسي، وكذلك يلزم في كل الألفاظ الموضوعة على الحقائق، وهم لا يقولون بذلك.

الوجه الثاني إن حقيقة الأمر إما أن تكون هي مجرد الصيغة مع الإرادة أو أمر آخر، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأن حقيقة الأمر ظاهرة عند العقلاء

وأهل اللغة، فلو كان ثم أمر وراء هذه الصيغة مع الإرادة لكان أمرا خفيا لا يطلع عليه إلا الأذكياء، والأمور الظاهرة لا يمكن تعليقها بالأمور الخفية فدل هذا على أن حقيقة الأمر ليس إلا نفس هذه الصيغة مع الإرادة، وكذلك النهي والخبر وغيرهما من صيغ الكلام.

الفصل الثاني في حدوث الكلام

اعلم أنا قد بينا أن حقيقة الكلام هو هذه الحروف والأصوات، وأن معنى كونه تعالى متكلما به هو إيجاده لهذه الحروف والأصوات في جسم، فإذا كان المراد بالكلام ما ذكرناه فالعلم الضروري حاصل بحدوثه، واستحالة قدمه، وما كان معلوما بالضرورة لم يفتقر إلى تحصيل دلالة.

وقد حكي عن بعض الحشوية من الحنابلة أن هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف قديم مع الله تعالى، وهذا جهل منهم بحقيقة القديم والمحدث. والأولى تنزيه كتابنا عن مثل هذه التهويسات والكلام عليها.

وأما الأشعرية فقد قالوا بأن الكلام الذي يثبت قدمه ليس هذه الحروف والأصوات ولا إرادتها ولا العلم بها، وإنما الكلام الذي يثبت قدمه هي صفة قائمة بذاته تعالى كسائر صفاته القديمة من القدرة والعلم والحياة.

والمعتمد في بطلان مذهبهم طريقان: عقلية وسمعية.

أما العقلية فمن أوجه:

الأول أنه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه، والنقص عليه محال. فالقول بقدم كلامه محال، وإنما قلنا إنه يلزم من قدم كلامه حصول نقص في حقه؛ فلأن المتكلم لا بد أن يفيد بكلامه فائدة حتى يخرج الكلام عن كونه عبثا، وتلك الفائدة إما أن تكون راجعة إلى

نفسه أو إلى غيره، أما الإفادة الراجعة إلى نفس المتكلم فنحو أن يتكلم به ليطرب إليه، كما في التغني، أو يكرره ليحرز حفظه، أو للتعبد به كما نعبد الله بقراءة القرآن، والله تعالى متعالٍ عن هذه المنافع.

وأما الإفادة الراجعة إلى غيره فنحو أن يخاطب به غيره لفهم مراده بأمره ونهيه وإخباره بأمر من الأمور، ولما لم يكن في الأزل من يفيد بكلامه هذه الفائدة كان كلامه سفها وعبثا وهذيانا، تعالى الله عن ذلك، فثبت أنه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه.

وأما أن النقص عليه محال؛ فللأدلة وتسليم الخصم لذلك، فثبت أن القول بقدم كلامه محال.

الوجه الثاني أن كلامه لو كان قديما لكان جاريا مجرى علمه في كون تعلقه بمتعلقاته لذاته، فكما أن علمه تعالى يتعلق بما يصح أن يعلم فيجب أن يكون كلامه متعلقا بما يصح تعلقه به، وعلى مذهبكم في القبح والحسن وخلق الأعمال لا شيء إلا ويصح من الله أن يأمر به وينهى عنه، فيلزم أن يكون الله تعالى آمرا بكل الأشياء ناهيا عن كلها، مخبرا عن كلها على الوجوه المتناقضة التي يصح الإخبار عن كل واحد منها، وهذا محال.

الوجه الثالث أن كلامه تعالى يصح عليه النسخ

والنسخ على القديم محال، فالقول بقدم كلامه تعالى محال، وإنما قلنا بأن كلامه تعالى يصح عليه دخول النسخ فاتفاق المسلمين على ذلك، وإنما قلنا إن النسخ على القديم محال؛ فلأن النسخ عبارة عن دفع الحكم أو عن الإزالة أو عن انتهاء مدة العبادة، وكلها مستحيلة على القديم؛ لاستحالة العدم عليه. فيلزم أن يكون كلام الله تعالى غير قديم.

الوجه الرابع أن كلام الله تعالى هو القرآن، والقرآن محدث، فكلام الله أيضا محدث.

وإنما قلنا إن كلام الله هو القرآن فبالإجماع، وأما أن القرآن محدث؛ فلوجوه ثلاثة:

أما أولا فلأن القرآن معجز، والمعجز هو الفعل الخارق للعادة، فإذن القرآن فعل الله تعالى، والفعل محدث.

وأما ثانيا فلأن الخلف والسلف أجمعوا على أنه ليس القرآن إلا هذا المتلو بين أظهرنا المكتوب بين الدفتين، ولهذا لو سئل الصحابة والتابعون في كل عصر عن القرآن لما أشاروا إلا إلى هذا، ولا شك في حدوث هذا.

وأما ثالثا فهو أن القرآن موصوف بكونه عربيا، لقوله تعالى: (قُرْآنًا عَرَبِيًّا)[1] ومسموعا لقوله: (حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِّ)[2]، ومحكما ومتشابه وسورا وآيات وأعشارا وأخماسا، وكل ذلك من صفات الحدوث، فثبت أن كلام الله تعالى يجب أن يكون محدثا.

الطريقة الثانية سمعية، وهي اثنان: آيتان. وخبران.

أما الآيتان فالأولى قوله تعالى: (اللهُّ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ)[3]. فوصفه بالتنزيل والحسن وبكونه متشابها وحديثا ومكتوبا وبكونه مثاني، وكل هذه الأمور من صفات الحوادث.

الثانية إن القرآن ذكر، والذكر محدث، فالقرآن محدث.

---

1 - سورة يوسف: آية ٢.

2 - سورة التوبة: آية ٦.

3 - سورة الزمر: آية ٢٣.

أما أن القرآن ذكر؛ فلقوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ)[1]. والمنزل هو القرآن بالإجماع، وأما أن الذكر محدث؛ فلقوله تعالى: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ)[2].

وأما الخبران: فالأول ما رواه عمران بن الحصين أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكر»[3]. والذكر هو القرآن لما ذكرناه.

الثاني ما رواه أبو الحسين عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقرة، وأعظم منها آية الكرسي»[4].

لا يقال: هذا معارض بما نقل عن السلف من الامتناع عن القول بخلق القرآن، وإنكارهم على من وصفه بذلك. لأنا نقول: هذا خطأ، لوجهين:

أما أولا فلا نسلم أن السلف امتنعوا عن وصف القرآن بالخلق، كما ورد في الحديث، ولم يمنع من وصفه بالخلق إلا من اعتقد قدمه.

وأما ثانيا فلأنا نحمل امتناعهم لو سلمناه على أن لفظة الخلق قد تستعمل مجازا في الكذب والافتراء؛ ليحصل التلفيق بين الروايات.

---

1 - سورة الحجر: آية ٩.

2 - سورة الأنبياء: آية ٢.

3 - أخرجه البخاري (كتاب بدء الخلق ـ باب ما جاء في قول الله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده) ٤/ ١٠٥ حديث رقم ٣٢٢٧، ونصه: "كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض". والطبراني: المعجم الكبير ١٨/ ٢٠٥، حديث رقم ٥٠٠.

4 - أخرجه الترمذي (كتاب فضائل القرآن سورة آل عمران) حديث رقم ٢٨٨٤، ونصه: "ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي". قال سفيان: لأن آية الكرسي هو كلام الله وكلام الله أعظم من خلق الله من السماء والأرض.

واعلم أن ما ذكرناه في الوجه الرابع وسائر الأدلة النقلية لا ينبغي إيرادها دلالة على حدوث كلام الله تعالى؛ لأنها متناولة لهذه الحروف والأصوات ودالة على حدوثها، ولا خلاف بيننا وبين خصومنا من الأشعرية في حدوث هذه الحروف والأصوات، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في حدوث هذه الصفة ـ أعني المتكلمية ـ على زعمهم أنها ثابتة له تعالى بكونه متكلما، وأنها قديمة كسائر صفاته من القدرة والعلم، فأما هذه الحروف والأصوات التي أثبتوها دلالة على تلك الحالة فلا شك في حدوثها، ولهذا لما كان أكثر أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله تعالى متناولة لهذه الحروف والأصوات أغفلنا ذكرها وتركنا إيرادها لميلها عن الغرض وانحرافها عن المقصد، وإنما يتوجه إيرادها على هؤلاء الحنابلة حيث زعموا أن هذه الأحرف المؤتلفة والكلمات المنتظمة قديمة، وهو جهل منهم بماهية القديم كما مر بيانه.

والمعتمد في إبطال قدم الكلام ما أسلفناه في المعاني القديمة وما ذكرناه هاهنا من الوجوه العقلية. ولهم شبهتان:

الشبهة الأولى قولهم: لو لم يكن متكلما بكلام قديم للزم أن يكون متكلما بكلام محدث، ومحال أن يكون متكلما بكلام محدث؛ لأن ذلك الكلام إما أن يوجد فيه أو في غيره أو يوجد لا في محل. والأقسام كلها باطلة، فيجب أن يكون متكلما بكلام قديم.

وجوابه أنا نقول: إن المتكلم هو فاعل الكلام كما سبق، فإن كان القديم تعالى فاعلا للكلام وجب أن يكون متكلما. فأما كون الكلام حالا أو غير حال فيحتاج إلى نظر مستأنف، ونظرنا بعد فعرفنا أن الكلام لا يمكن وجوده لا في محل؛ لأنه لا يعقل إلا مدركا، وإدراكه تبعا لحلوله، وكذلك القول في سائر الأعراض لا يعقل وجودها إلا في محل.

الشبهة الثانية قالوا: لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لكان أخرس أو ساكتا، والخرس والسكوت محالان عليه، فكونه غير متكلم في الأزل محال.

وجوابه ما تريدون بقولكم إنه لو لم يكن متكلما في الأزل لكان أخرس أو ساكتا، تعنون بكونه أخرس أو ساكتا أنه غير متكلم ؟ فهذا هو مذهبنا، ولا استحالة فيه. أو تريدون أنه إذا كان غير متكلم في الأزل فهو ذو آفة من الخرس والسكوت، فهذا ليس بلازم إذا لم يكن متكلما أن يكون أخرس أو ساكتا؛ لأن الخرس والسكوت إنما يجوزان على من كان متكلما بآلة، فيلحقها الفساد والتقصير، وهو تعالى غير متكلم بآلة فلا يلحقه خرس ولا سكوت، فثبت أنه تعالى متكلم بكلام محدث، وهو المطلوب.[1]

الفصل الثالث في كونه تعالى صادقا

اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في وصف الله تعالى بكونه صادقا، ولكن اختلفوا في كيفية إثباته بحسب اختلافهم في مسألتي الحسن والقبح.

فعندنا وهو مذهب المعتزلة أن إثبات كونه تعالى صادقا مقرر على قواعد الحكمة كما سيأتي شرحه عند الكلام في أفعاله تعالى، وحاصل الدلالة أنه تعالى لو لم يكن صادقا لكان كاذبا، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

وأما الأشعرية فاستدلوا على صدقه تعالى بوجهين:

---

1 - جاء في الهامش: فأما ما يحكى عن الملقب بالبرغوث من أن الله تعالى متكلم لذاته فهو خطأ، وما أوردناه على الأشعرية من بطلان المتكلمية حالة زائدة وأنها ثابتة في الأزل فهو مبطل لما قاله البرغوث، وجميع ما يورده المعتزلة في إبطال مذهبه فإنه غير لازم؛ لأنها مبنية على أنه فاعل للكلام لذاته، وهو ممن لا يقول به وإنما مذهبه إثبات حالة للذات هي المتكلمية لا غير.

الأول منهما أن كلامه تعالى قائم بنفسه، ويستحيل الكذب في الكلام النفسي على من يستحيل عليه الجهل؛ لأن الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهل على الله تعالى محال، فالكذب محال. وهذا الاستدلال خطأ لوجهين:

أما أولا فلأنهم ما أقاموا دلالة على أن من لا يكون جاهلا يستحيل أن يخبر بالخبر النفسي على سبيل الكذب، وهذه القضية غير معلومة بالضرورة، فلا بد من بيانها بإظهار الدلالة عليها، وهم ما أظهروها.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أنه تعالى صادق في الخبر القائم بذاته، ولكن لم لا يجوز في الكلام الذي نسمعه ونقرأه أن يكون كذبا.

الوجه الثاني قالوا: إن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أخبر بامتناع الكذب على الله تعالى، وما أخبر به الصادق فهو صدق، فإذن امتناع الكذب على الله تعالى صدق، وهو المطلوب. وهذا أيضا ركيك جدا؛ لأن صدق الرسول متوقف على إظهار المعجزة عليه، وإظهار المعجزة عليه قائم مقام تصديقه بالقول، وتصديق الله تعالى إياه إنما يدل على صدقه لو ثبت كون الله تعالى صادقا، إذ لو جاز عليه الكذب لم يكن الرسول صادقا، فإذن صدق الرسول مسبوق بالعلم بصدق الله تعالى ومستفاد منه، فلو استفدنا صدق الله من خبر الرسول لزم الدور، وهو باطل.

لا يقال: إن تصديق الله تعالى للنبي بإظهار المعجزة عليه لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا، وتصديق الله تعالى للنبي هو بقوله: أنت رسولي. جار مجرى قول الرجل لغيره أنت وكيلي، والبائع لغيره بعت منك هذا المتاع. وهذا الصيغ وإن كانت إخبارات من جهة اللفظ إلا أنها إنشاءات من جهة المعنى، والأمور الإنشائية لا يتطرق إليها صدق ولا كذب؛ لأنها بمنزلة الأمر، وإذا ثبت ذلك فقول الله تعالى للنبي: أنت رسولي. يدل على رسالته

سواء قدر أن الله تعالى صادق في ذلك أم لم يقدر. ومتى ثبت أنه رسول ثبت أنه صادق، فثبت أن العلم بكون الرسول صادقا لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا.

لأنا نقول: هب أنا سلمنا أن قول الله تعالى للرسول أنت رسولي إنشاء وليس بإخبار، لكن الإنشاء إنما تأثيره في الأحكام الشرعية لا في المعاني الحقيقية، وإذا كان كذلك لم يكن في قول الله للرسول أنت رسولي ما يقتضي كونه صادقا؛ لأن كونه صادقا أمر حقيقي، والأمور الحقيقية لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية، فإذن لا طريق إلى معرفة كون الرسول صادقا إلا بإظهاره المعجزة عليه التي هي قائمة مقام تصديقه بالقول، فلو لم يعرف كون الله تعالى صادقا إلا من قبل الرسول لزم الدور، وإنه محال.

القول في الأمور المتعلقة بالحرف والصوت

وفيه فصلان: الأول في الصوت، والنظر منه في أمور خمسة:

الأول في ماهية الصوت، ولا شك أن الصوت من الأمور المدركة، وقد بينا أن الأمور المدركة لا يمكن تعريفها؛ لأن كل شيء يذكر في تعريفها فهي أجلى منه. ومن المتكلمين من زعم أن الصوت عبارة عن اصطكاك[1] الأجسام الصلبة، وهذا خطأ؛ لأن الاصطكاك مماسة قوية، والمماسة غير الصوت. ومنهم من زعم أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط، وهذا أيضا خطأ، لأن هذا إنما هو إشارة إلى سبب حدوثه دون ماهيته، فثبت أن الصوت لا يمكن تعريفه.

الثاني في جنسه، ولا إشكال أنه من الأعراض، ونقل عن النظام أن الصوت جسم، وهذا وهم في النقل عنه، وأظن أن سبب الوهم أن النظام لما كان يذهب إلى أن الصوت لا

---

1 - جاءت في الأصل: اصتكاك، والكلمة بها إبدال.

يدرك إلا بوصول الهواء الحامل له إلى سطح الصماخ، فظن الناقل لأجل ذلك أنه يذهب إلى أن الصوت جسم، ويدل على بطلان كونه جسما أمران:

أما أولا فلأن الأجسام باقية والأصوات ليست بباقية، فيجب أن يكون الصوت غير جسم.

وأما ثانيا فهو أن الأجسام مدركة لمسا ونظرا، والصوت ليس كذلك، فبطل كونه جسما.

الثالث في كيفية إدراكه، وقد ذهب أكثر المتكلمين إلى أن إدراك الصوت إنما هو في محله، ولا حاجة في إدراكه إلى انتقال محله.

وحكي عن النظام أن الصوت لا يدرك إلا بوصول الهواء الحامل له إلى سطح الصماخ، ويدل على إدراكه في محله أمور ثلاثة:

أولها أنا إذا سمعنا الصوت عرفنا جهته، ولو كنا إنما ندركه بوصوله إلى أصمختنا[1] لما أدركنا جهته التي منها وصل إلينا، ألا ترى أنا لما لم ندرك الملموس إلا حال وصوله إلينا لم يفرق اللامس من أي جهة جاءه، فلما أدركنا التفرقة في الصوت عرفنا أنه يدرك في محله.

وثانيها أن الإنسان قد يسمع كلام غيره وإن حال بينهما الجدار، فقد حصل الإدراك من غير وصول الهواء إلى الصماخ، وهذا يدل على أن إدراكه في محله.

وثالثها أن الصوت قد ثبت أنه غير باق، فلو كان لا يدرك إلا بانتقال الهواء إلى الصماخ لكان يجب أن يكون باقيا أو أن لا يدرك أصلا، وهذا محال.

واحتج النظام بأمرين:

---

1 - جمع صماخ وهي الآذان.

أحدهما أن الصوت إنما أدرك بحيث هو لم يؤثر فيه البعد، ولكان حاله في الإدراك مع البعد كحاله مع القرب.

وجوابه أن الصحيح أن البعد ليس بمانع عن إدراك الصوت وإن كان مانعا عن إدراك المرئي؛ وإنما اختلف الإدراك في القرب والبعد؛ لأجل الحوائل والسواتر لا للبعد كما ذكر، والشرط في إدراكه ألا يحصل حائل عن الصماخ.

وثانيهما أن الريح إذا هبت في ثمت الجهة التي يسمع منها الكلام أعانت على إدراكه وقوى الإدراك لأجلها، ومتى هبت في خلاف جهته لم يسمع كذلك، فلولا أن الانتقال شرط وإلا لما وجب ذلك.

وجوابه أنا لا نمنع من صحة إدراكه بالانتقال كما يدرك في محله أيضا، فإذا هبت في خلاف جهته كانت مانعة وسدا، وإذا هبت في جهته نقلت محل الصوت، ولكن نمنع من قال إنه لا يدرك أبدا إلا بالانتقال.

الرابع في سببه، والمشهور من مذهب المعتزلة أن الصوت متولد عن الاعتماد بشرط الصكة، وهي عبارة عن تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية أو حركات نقل السكون بينها. ودليلهم على ذلك أن الصوت واقف على الاعتماد وجودا وعدما، فيجب أن يكون مؤثرا فيه، ثم منهم من شرط الحركة في وجود الصوت وهو أبو علي، وقال أبو هاشم: الصوت لا يحتاج إلى الحركة، لأمرين:

أما أولا فلأن الصوت واقف على الاعتماد وجودا وعدما فلا حاجة به إلى أمر آخر.

وأما ثانيا فلو سلمنا أنه لا بد من الحركة فإنما الحاجة إليها في توليد الاعتماد للصوت لا في وجود الصوت نفسه. والمختار أن الصوت حاصل عقيب الاعتماد والحركة، فيمكن أن يكون الاعتماد سببا والحركة شرطا، وبالعكس من ذلك، فلا جرم كان الوقف هو الأولى.

الخامس في بقائه، ذهب الأكثرون إلى أن الصوت غير باق لأمرين:

أما أولا فلأنا إذا قلنا زيدا، فلو بقيت هذه الأحرف لوجد كل واحد منها مع صاحبه، فلم تكن الجملة بأن نسمع زيدا أولى من يزدا أو ديزا إلى غير ذلك من التقاليب.

وأما ثانيا فنحن نعلم بالضرورة أن الباء والتاء والثاء والظاء لا يمكن استمرارها في الزمان، وقد ذهب جمع من الكرامية إلى بقاء الصوت، وأن إدراكه مشروط بحال حدوثه، وهذا خطأ؛ لأنه لو كان باقيا لوجب إدراكه في الثاني والثالث؛ لأن الإدراك لا يتوقف على حالة الحدوث، بل كل ما كان مختصا بالإدراك كان مدركا في حالتي الحدوث والبقاء كاللون والطعم وسائر المدركات.

الفصل الثاني في الحرف والنظر في ماهيته وقسمته وحكمه.

النظر الأول في ماهيته

وهو مدرك فلا يحتاج إلى تعريف، ومن الناس من زعم أنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع، وهذا التعريف خطأ. لأن طول الصوت وقصره وخفته وثقله هيئات عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله، وليس بحرف. فثبت أن الحرف مما لا يحتاج إلى تعريف.

النظر الثاني في قسمته

وتنقسم الحروف إلى مفردة ومركبة.

أما المفردة فنوعان: مهملة ومستعملة.

أما المستعملة فهي حروف العربية السبعة والعشرون، وربما وجد حروف أخر مستعملة غير هذه، وإذا كان كذلك فحصر الحروف في عدد معين بدلالة قاطعة لا سبيل إليه.

وأما المهملة فهي الباء التي كالفاء والطاء التي كالتاء والظاء التي كالثاء، وهي مستهجنة لا توجد في فصيح الكلام.

وأما المركبة فالنظر فيها من وجهين: في الكمية، والكيفية.

أما الكمية فقد قيل: إن أعدل المركبات الألفاظ الثلاثية، لأمرين:

أما أولا فلا بد من طرفين ووسط، وهذا لا يحصل إلا في الثلاثية؛ لأن الثنائية ناقصة، وما فوق الثلاثية فهو زائد، والمعتدل هو الثلاثي.

وأما ثانيا فهو أن الحرف الأول لا بد أن يكون متحركا، والموقوف عليه لا بد أن يكون ساكنا، وبينهما منافرة، فلا بد من وسط معدل، فإذن الاعتدال لا يحصل إلا في الثلاثي.

وأما الكيفية فمنها المتلائم ومنها المتنافر، فمتى سهلت مخارجها وعذبت أحرفها فهي متلائمة، ومثال المتلائم كقوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)[1]. ومتى عسرت مخارجها وصعبت الألفاظ فهي متنافرة، ومثال المتنافر نحو قولك: عفحق.

---

1 - سورة البقرة: آية ١٧٩.

النظر الثالث في أحكامها.

ونعرض لها الجهر والهمس والشدة والرخاوة واللين والصفير والإطباق والانفتاح، وغير ذلك.

والبحث عن أحكامها واسع وموضعه اللغة، ومقدار الغرض وقد وفينا به، فهذه الأمور المتعلقة بالصوت والحرف يوردها المتكلمون متفرقة في كتبهم، فجمعناها هاهنا، وكان إيرادها هاهنا أحق، وبتمامه تم القول في الأوصاف الذاتية والفعلية، ونشرح الآن ما يستحيل عليه تعالى.

الباب الخامس فيما يصح على ذاته من الأوصاف السلبية.

القول في أنه تعالى ليس بجسم

فعندنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر، وهو قول المعتزلة والأشعرية والخوارج. وذهب أهل الظاهر والروافض[1] والحنابلة والحشوية إلى أنه تعالى جسم.

والمعتمد في فساد مقالتهم مسالك:

الأول أنا قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام، ودللنا على قدم الصانع، وذلك كاف في العلم بأنه تعالى ليس بجسم، ولكنا نمهد أصلا يكفينا في بيان أنه تعالى ليس بجسم، وذلك الأصل هو أن نتبين أن الأجسام كلها متماثلة، والذي يدل على تماثلها أمران:

---

1 - الرافضة من فرق الشيعة سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف وأنها قرابة وأنه يجوز للإمام التقية، ويطلق عليهم الإمامية.

أما أولا فلأن المعقول من الجسم هو الامتداد في الجهات الثلاث، حتى لا يعقل جسم من دونه، وما لا يعقل الشيء من دونه يجب أن يكون أصلا في معقول حقيقته، وقد ثبت أن الأجسام بأجمعها مشتركة في هذا القدر، فيجب أن تكون متماثلة.

وأما ثانيا فهو أن أخص أحكام الجوهر نفس حجميته، حتى لا يعقل جوهر مع قطع النظر عن حجميته، وأفراد الجواهر مشتركة في نفس الحجمية، فيجب القول بتماثلها واشتراكها في كل ما يجب ويجوز ويستحيل.

فإذا ثبت هذا الأصل قررنا عليه وجوها في استحالة الجسمية على الله تعالى:

أولها ما قدمنا من قدم الصانع وحدوث الأجسام، فلو كان تعالى جسما للزم إما قدمها وإما حدوثه، وكلاهما محال. فالقول بكونه تعالى جسما محال.

وثانيها لو كان تعالى جسما لاستحال كونه قادرا وعالما وحيا؛ لأن اتصافه تعالى بهذه الصفات إما أن يكون واجبا أو جائزا، فإن كان واجبا لزم اتصاف جميع الأجسام بهذه الصفات، وهذا محال بالضرورة. وإن كان جائزا افتقر في كونه عليها إلى مؤثر، وذلك المؤثر إما هو أو غيره، والأول باطل؛ لأن من حق المؤثر أن يكون قادرا وعالما، فلو أثر لنفسه في هذه الصفات للزم أن يكون قادرا قبل أن يكون قادرا، وإنه محال. وإن كان غيره فإن كان من أفعاله لزم الدور، وإن لم يكن من أفعاله كان محتاجا في كونه على هذه الأوصاف إلى فاعل مؤثر يجعله عليها، فلا يكون إلها، بل ذلك الغير هو الإله، ثم ذلك الغير إن كان جسما عادت المحالات كما مر، وإن لم يكن جسما كان هو الإله، وليس بجسم، وهو المطلوب.

وثالثها لو كان تعالى جسما لاستحالت قدرته على إيجاد الأجسام؛ لأن قدرته على خلق الأجسام إما أن تكون واجبة أو جائزة، فإن كانت واجبة وجب اشتراك الأجسام فيها، وإن

كانت جائزة كان لا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، ويعود التقسيم الأول، فثبت بهذه الوجوه استحالة كونه تعالى جسما.

المسلك الثاني لو كان تعالى جسما لكان مركبا، ولو كان مركبا لكان وجود المركب متوقفا على وجود كل واحد من مفرداته، وما كان كذلك كان ممكنا لذاته، لكنه تعالى يستحيل أن يكون ممكنا لذاته، فبطل أن يكون جسما.

وإنما قلنا إنه تعالى لو كان جسما لكان مركبا؛ فلأن معقول الجسم هو المختص بهذه الامتدادات الثلاث، أعني الطول والعرض والعمق، وإنما قلنا إنه لو كان مركبا لكان وجود المركب متوقفا على كل واحد من مفرداته؛ فلأن حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع أجزاء، فحصول مركب من دون مفرداته محال، وإنما قلنا إن ما كان كذلك فهو ممكن لذاته؛ فلأنا لا نعني بالممكن إلا ما كان محتاجا إلى غيره، لولا ذلك الغير لم يكن موجودا، وهذا حاصل في المركب مع مفرداته؛ فإنه لا يمكن وجود المركب من دون مفرداته. وإنما قلنا إنه يستحيل أن يكون ممكنا لذاته، فلما قدمنا من أنه واجب الوجود، وما كان واجب الوجود استحال أن يكون ممكن الوجود، لضرورة الجمع بين النقيضين؛ لأن واجب الوجود مستغن بذاته عن غيره وممكن الوجود لا يستغني عن غيره، فكيف يكون غنيا غير غني، هذا محال.

المسلك الثالث لو كان تعالى جسما لكان قادرا بقدرة، فكان لا يصح أن يفعل الفعل إلا بمماسة، ومعلوم أنه تعالى يفعل الأفعال العظيمة في الأقطار المتباعدة في حالة واحدة، فبطل أن يكون جسما.

لا يقال: إنه منبث في كل الجهات؛ فلهذا صح منه أن يفعل فيها هذه الأفعال. لأنا نقول: إن الأجسام المتفرقة لا يصح أن تكون قادرة عالمة؛ لافتقار القدرة والعلم إلى البنية المخصوصة.

وتمام تقرير الدليل بإيراد شبههم وإبطالها: فمنها عقلية، ومنها سمعية.

أما الشبه العقلية فأربع:

الشبهة الأولى قد ثبت أنه تعالى عالم بالأشخاص الجسمية عند وجودها، ثم تلك الأشخاص الجسمية ثابتة في علمه، فإذا كان البارئ تعالى عالما بها فلا بد وأن تكون صورها مرتسمة في ذاته، وما يرسم فيه الصور الجسمية لا بد وأن يكون جسما؛ لأن الصور الجسمية لها امتداد في الجهات وذهاب فيها، فيكون تعالى محلا لهذه الصور، فيكون ذاهبا في الجهات كهي، فثبت أنه يلزم من كونه عالما بالأشخاص الجسمية أن يكون جسما.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فهذا بناء على أصل فاسد، وهو أن العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم، وهذا خطأ. بل العلم حالة نسبية إضافية بين العالم والمعلوم.

وأما ثانيا فنقول: من أين يلزم إذا كان عالما بالصور الجسمية أن يكون جسما، هل من حيث كونه عالما فقط أو من حيث كونه عالما بالصور الجسمية، فإن كان الأول فهو خطأ؛ لأنه لا يلزم من كونه عالما كونه جسما، وإن كان الثاني فهو باطل أيضا؛ لأنه لو لزم من كونه عالما بالصور الجسمية كونه جسما لزم من كونه عالما بالعرض أن يكون عرضا، وهذا باطل.

الشبهة الثانية قالوا: القديم تعالى مساو للأجسام في الاستغناء عن المحل، وهذا الاستغناء هو نفس حقيقة الجسم، فالبارئ تعالى لما شاركها فيه كان مشاركا لها في حقيقتها، والمشارك للجسم في حقيقته جسم، فالبارئ تعالى جسم.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أن هذا الاستغناء هو نفس حقيقة الجسم، بل هو حكم سلبي يرجع إلى أنها غير مفتقرة إلى المحل، والأحكام السلبية يجوز اشتراك الحقائق المختلفة فيها.

وأما ثانيا فهذا منقوض بالأعراض، فإنها مع اختلاف حقائقها مشتركة في الحاجة إلى المحل، ولا يلزم منه اتفاقها في بعض الحقائق.

الشبهة الثالثة قالوا: إن الله تعالى قادر، وحقيقة القادرية في الشاهد هو اعتدال المزاج، بدليل أنا متى عقلنا كون البدن معتدل المزاج علمناه قادرا، وإن لم يعلم شيئا آخر. ومتى لم نعلمه معتدل المزاج لم نعلم كونه قادرا، وإن علمنا سائر الأشياء. وهذا يدل على أنه لا معنى للقادرية في الشاهد إلا هذا الاعتدال، ثم إن الحقائق لا تختلف شاهدا وغائبا، فيجب أن تكون القادرية في حقه تعالى هي هذا الاعتدال، ومتى كان كذلك كان جسما.

وجوابه أنا لا نسلم أن القادرية عبارة عن اعتدال المزاج، بل هي عبارة عن الممكن من الفعل، ثم إن ثبت أن هذا التمكن معلل في الشاهد باعتدال المزاج لا يلزم أن يكون في الغائب كذلك، لجواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

الشبهة الرابعة الفطرة الأولية تأبى وجود موجود لا في جهة لا بالأصالة كالمتحيز ولا بالتبعية كالعرض، ولهذا إذا عرض العاقل على عقله وجود موجود غير مختص بالجهة لا بالأصالة ولا بالتبعية كان استبعاده كاستبعاد من جوز وجود جسم في مكانين، وإذا كان

كذلك فلو جوزنا القدح في هذه القضية مع كونها معلومة بالفطرة جاز القدح في سائر القضايا الضرورية، وذلك يجر إلى السفسطة، وإنه محال.

وجوابه أنا لا نسلم أن الفطرة تأبى وجود موجود غير حاصل في الجهة لا بالأصالة ولا بالتبعية، وكيف لا وقد شهدت له الأدلة وقامت على إيضاحه البراهين. لا يقال: إنه لا يعقل موجود لا في جهة؛ لأنا نقول: ما تريدون بقولكم إنه لا يعقل ؟ أتريدون به أنه لم يشاهد له نظير، أو تريدون به أنه لا يمكن اعتقاده، فإن كان الأول فلم منعتم من إثبات ما لا نظير له، ولهذا فإن الأشخاص الإنسانية مشتركة في معنى الإنسانية، والقدر المشترك فيه هو أن له شكلا ومقدارا وحيزا، وهذا ليس بمشترك فيه بين الأشخاص ذوات الأشكال والأحياز والمقادير، فإذا كانت الفطرة الأولية لا غنى لها عن الاعتراف بإثبات ما ليس له نظير فكيف يقال بأنها تأبى إثبات موجود لا نظير له. وإن كان الثاني فلا نسلمه أيضا وقد علمنا ذاتا قديمة قادرة عالمة لا تشبه سائر الذوات، ودللنا على ثبوتها في الوجود.

وأما الشبه السمعية، فقد تمسكوا بالآيات التي تشعر ظواهرها بإثبات الأعضاء والجوارح، أما في الوجه فقوله تعالى: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)[1]، وأما في العين فقوله تعالى: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)[2]، وأما في اليد فقوله تعالى: (مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا)[3]، وأما في الجنب فقوله تعالى: (عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ)[4]، وأما في الساق فقوله تعالى:

1 – سورة الرحمن: آية ٢٧.

2 – سورة القمر: آية ١٤.

3 – سورة يس: آية ٧١.

4 – سورة الزمر: آية ٥٦.

(يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)[1]، وقالوا: فأشعر ظواهر هذه الآيات بثبوت الأعضاء له، وهذه الأعضاء لا تثبت إلا في حق الأجسام، فيجب أن يكون تعالى جسما.

والجواب عما أشعر به ظواهر هذه الآي، من وجهين:

أحدهما من حيث الإجمال، وهو أن أدلة العقل إما أن تكون محتملة للخطأ أو لا تكون، فإن كان الأول لزم من تطرق الخطأ إليه تطرق الخطأ إلى الكتاب والسنة؛ لأنه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة إلا بالعقل، والقدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع. وإن كان الثاني فنقول: حمل الكلام على المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل.

الوجه الثاني من حيث التفصيل

وهو أن نفرد كل آية بما يخصها من التأويل، وبيان وجه المجاز فيها، وقد بالغ العلماء في ذلك، وموضعه كتب التفسير.

القول في ما يستحيل عليه من توابع الجسمية والعرضية

وفيه مسائل: المسألة الأولى في أنه تعالى ليس بجوهر

اعلم أن إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى لا يصح من جهة اللغة ولا من جهة الاصطلاح، أما من جهة اللغة فلأنه موضوع على ما يكون أصلا للشيء، كما يقال جوهر هذا الثوب جيد، أي أصله. لا يقال: هلا جاز إطلاقه على الله تعالى؛ لأنه هو الأصل في إيجاد الأشياء ومبدعها، وإليه تنتهي. لأنا نقول: هذا المعنى وإن كان صحيحا في حقه تعالى

---

1 - سورة القلم: آية ٤٢.

إلا أنه لا يجوز إطلاق لفظ الجوهر عليه؛ لأنه يوهم أنها متركبة منه، ويوهم أيضا كونه متحيزا.

فأما من جهة الاصطلاح فلا يجوز إطلاقه عليه؛ لأن فائدته في لسانهم أنه حجم غير متجزئ، وهذا في حقه محال، فيبطل إطلاق لفظ الجوهر عليه.

والدليل على بطلان كونه جوهرا وجوه:

الأول هو أنه تعالى لو كان جوهرا لكان متحيزا، ولو كان متحيزا لكان محدثا، وقد ثبت أنه تعالى قديم، فبطل أن يكون جوهرا. وإنما قلنا إنه تعالى لو كان جوهرا لكان متحيزا؛ فلأن الجوهر إنما ينفصل عن العرض بكونه متحيزا؛ لأن التحيز أصل في حقيقة الجوهر وجزء من معناه، فلا يمكن تعقل حقيقة الجوهر من دون تحيزه. وإنما قلنا إنه لو كان متحيزا لكان محدثا؛ فلأن المتحيز شاغل للجهة، وشغله للجهة هو كونه فيها، فالكون ملازم للمتحيز، وهو دلالة على حدوثه. فثبت أنه تعالى لو كان جوهرا لكان محدثا، وقد ثبت قدمه، فبطل أن يكون جوهرا.

الوجه الثاني أنه تعالى لو كان جوهرا لاستحال أن يكون قادرا وعالما؛ لأن اتصافه بهذه الصفات إما أن يكون واجبا أو جائزا، فإن كان واجبا لزم اتصاف جميع الأجسام بهذه الصفات، وهو باطل بالضرورة. وإن كان جائزا افتقر في اتصافه بها إلى مخصص مختار كما قررناه، ثم ذلك المخصص إما أن يكون هو أو غيره، وباطل أن يكون هو المؤثر لنفسه في قادريته وعالميته؛ لأن شرط كون الشيء مؤثرا كونه قادرا عالما، فلو كان هو المؤثر لنفسه في القادرية والعالمية لزم اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها، وإنه محال. وإن كان المؤثر غيره فذلك الغير إن كان من أفعاله لزم الدور، وإن لم يكن من أفعاله كان هو محتاجا في كونه قادرا وعالما وحيا إلى مؤثر يجعله على هذه الصفات، فلا يكون هو إلها بل ذلك الغير هو

الإله، ثم ذلك الغير إن كان جوهرا عادت المحالات، وإن لم يكن جوهرا فالإله ليس بجوهر، وهو المطلوب.

الوجه الثالث إن الجوهر هو الذي لا ينقسم، والجزء الذي ليس بمنقسم موضع قدم النملة أعظم منه بمائة ألف مرة، وكل عاقل يعلم بالضرورة أن ذلك الجزء ليس هو الموجد للسموات والأرضين والمدبر للعالم، فبطل أن يكون تعالى جوهرا.

المسألة الثانية في أنه تعالى ليس في الجهة ولا في الحيز

اعلم أن مذهبنا أن الله تعالى ليس في جهة ولا حيز ولا مكان، وهو قول شيوخ المعتزلة. واختلف مثبتو الجهة فذهب ذاهبون إلى أنه تعالى في كل جهة، وقال آخرون: هو في جهة دون جهة. ثم اختلفوا فقال قائلون: هو فوق العرش مماس للعرش. وصار صائرون إلى أنه تعالى في جهة فوق وليس شاغلا لها.

وقبل الخوض والاستدلال لا بد من تلخيص موضع الخلاف، فنقول: ما ليس بمتحيز هل يعقل حصوله في الجهة أم لا، فإن لم يعقل كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة، والحق أنه يعقل حصول ما ليس بمتحيز في الجهة لأمرين:

أما أولا فلأنا نعلم بالضرورة اختصاص الألوان بالجهات المخصوصة، مثل اللون القائم بأعلى الجدار، واللون القائم بأسفله.

وأما ثانيا فهو أن الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو بالتبعية، فإذا سلموا اختصاص الألوان بالجهات بالتبعية فقد سلموا اختصاصها بالجهات، ولا يضرنا بعد ذلك ما يقال إن الألوان تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحالها، فإذا عرفت

ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله تعالى إقامة الدلالة على عدم حصوله في الجهة.

والدليل على بطلان الجهة من وجوه:

الأول أنه يقال: لو كان تعالى حاصلا في جهة لكان لا يخلو إما أن يكون حاصلا في حيز واحد أو أكثر منه، وباطل أن يكون حاصلا في حيز واحد لأمرين:

أما أولا فلأنه يلزم من هذا أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير بحيث لا أصغر منه ولا أقل، والله يتعالى عن ذلك علو كبيرا.

وأما ثانيا فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجبا أو جائزا، ومحال أن يكون واجبا؛ لأن الوجوب لا يمكن إسناده إلا إلى الذات وصفاتها، ونسبة الذات إلى سائر الجهات على سواء، فيلزم أن يكون تعالى حصلا في كل الجهات، وقد فرضناه في جهة واحدة، هذا خلف. وإن كان جائزا فلا بد له من مؤثر، ومؤثره إن كان في حيز تسلسل إلى غير غاية، وإن لم يكن في حيز فهو الإله، وليس إلها ما كان حاصلا في الحيز. فبطل أن يكون حاصلا في حيز واحد. وإما أن يكون حاصلا في أكثر من حيز واحد، فالحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو عين الحاصل في الحيز الثاني أو غيره، والأول باطل، وإلا لكان الشيء الواحد حاصلا في حيزين دفعة واحدة، وإنه محال. والثاني باطل أيضا؛ لأنه يلزم منه انقسام ذاته، وقد بينا استحالة الانقسام على ذاته، فبطل أن يكون تعالى حاصلا في جهة.

الوجه الثاني المفهوم من الحصول في الجهة أمران، وكلاهما مستحيل في حق الله تعالى، فبطل القول بكونه تعالى حاصلا في الجهة. وإنما قلنا إن المفهوم من الحصول في الجهة أمران؛ فلأن حصول الشيء في الجهة إما أن يكون على سبيل الاستقلال فهو المتحيز، وإما أن يكون على جهة التبعية فهو العرض، ولا يعقل حصول في الجهة على غير هذين الوجهين. وإنما

قلنا إنهما محالان في حق الله تعالى، أما الحصول في الحيز على سبيل الاستقلال فهو باطل؛ لأن حصوله تعالى في الحيز مستقلا لا بد وأن يكون شاغلا لها؛ لأن حصوله فيها لا يعقل من غير أن يكون شاغلا لها، وشغله لها هو كونه فيها، والكون هو دلالة الحدوث، وقد ثبت أنه تعالى قديم، فبطل أن يكون حاصلا في الجهة على جهة الاستقلال. وأما حصوله فيها على سبيل التبعية فهو باطل أيضا؛ لأن حصوله على سبيل التبعية ليس إلا بالحلول، وسيأتي القول في أنه تعالى يستحيل عليه الحلول، فإذا ثبت أنه لا يمكن الحصول في الجهة إلا على هذين الوجهين وثبت أنهما مستحيلان على الله تعالى استحال عليه الحصول في الجهة، وهو المطلوب.

الوجه الثالث القول بحصول ذات في جهة ليست جسما ولا عرضا لا يعقل، وما لا يعقل لا يمكن إثباته، فكونه تعالى في جهة لا يمكن إثباته. وإنما قلنا إن القول بحصول ذات في جهة ليست جسما ولا عرضا لا يعقل؛ فلأن المعقول من حصول الذات في الجهة إما بالاستقلال فهو الحجم وإما بالتبعية فهو العرض، فأما ما ليس حجما ولا عرضا فلا يعقل حصوله في الجهة. وإنما قلنا إن ما لا يعقل لا يمكن إثباته؛ فلأن في إثبات ما لا يعقل الدخول في كل جهالة، وخروج عن قضايا العقول، وهو باطل بالضرورة، فثبت أن حصول ذاته في الجهة لا يعقل، فلا يمكن إثباته.

وتمام تقرير الدليل بإيراد شبههم وإبطالها

وقد تمسكوا بشبه عقلية وسمعية.

أما العقلية فثلاث:

الأولى قالوا: إنا كما لا نعقل موجودا خاليا عن القدم والحدوث، وكذلك لا نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا أسفل ولا يمين ولا شمال ولا خلف

ولا قدام، فلئن جاز إثبات موصوف بهذه الصفات جاز إثبات موجود غير موصوف بالقدم والحدوث، وهذا لا يعقل.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أنه لا يعقل؛ لأن صريح العقل لا يأبى إثبات موجود لا في جهة، وكيف يأباه وقد قامت عليه الأدلة، ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الأولية ولا ثبوتها، فقياس أحدهما على الآخر بعيد.

وأما ثانيا فما تعنون بقولكم إنه لا يعقل إثبات ذات لا في جهة ؟ أتعنون أنه لا يوجد لها نظير في الشاهد، أو تعنون أنه لا يمكن اعتقاده، فإن عنيتم الأول فهو نفس ما نريده؛ لأن مرادنا إثبات ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والنظائر. وإن عنيتم الثاني فهو خطأ؛ لأن العقلاء قد اعتقدوه، وأيضا فإذا جاز إثبات ذات ليست حجما ولا عرضا جاز إثبات هذه الذات لا في جهة لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا قدام.

الشبهة الثانية قالوا: قد دلت الأدلة على إثبات ذاته تعالى، فلو قلنا إنه تعالى لا في جهة لكان ذلك نفيا لذاته، والله يتعالى عن ذلك.

وجوابه قد زعمتم أن إثبات ذاته مع القول بأنها غير حاصلة في الجهة يكون نفيا لذاته، فهل تقولون إن حقيقة ذاته هو الحصول في الجهة، أو تقولون إن ذاته حقيقة مخصوصة حاصلة في الجهة، فإن أردتم الأول كان باطلا؛ لأن الحصول في الجهة وصف عارض للجسم والعرض ودليل حدوثهما، فلو كان تعالى بهذه الصفة لكان محدثا، وقد ثبت قدمه. وإن أردتم الثاني فقد أبطلتم قولكم إن نفي الجهة عنه يكون نفيا لذاته، فليس نفيا لذاته، وإنما هو نفي لحكم تابع لذاته، وهو الحصول في الجهة.

الشبهة الثالثة قد ثبت أنه تعالى مختص بصفات الكمال، حتى لا كمال إلا وهو حاصل عليه، وجهة فوق هي أشرف الجهات، فيجب أن يكون تعالى مختصا بها وحاصلا فيها.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فنقول: شرف الجهة ليس أمرا ذاتيا يختص الجهة نفسها، وإنما هو شرف بالإضافة، فجهة العلو إنما شرفت على جهة السفل لا لأمر يخصها، بل لما فيها من الأنوار وحصول الملائكة الذين هم أشرف الخلق وحصول العرش الذي هو أعظم المخلوقات، فلو حصلت هذه الأمور في جهة السفل لكانت أشرف من جهة العلو. فبطل قولكم إن جهة العلو أشرف.

وأما ثانيا فلأنه لا حيز إلا ويفرض فوقه حيز آخر إلى غير غاية، فإذن لا حيز إلا وهو بالإضافة إلى ما فوقه سفل، فيجب ألا يحصل في شيء من الجهات.

وأما الشبهة السمعية، فقد تمسكوا بظواهر الآيات التي توهم الجهة كقوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)[1]، وقوله تعالى: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ)[2]، وقوله تعال: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ)[3]، وقوله تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ)[4]، وقوله تعالى: (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ)[5]، وقوله: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)[6].

1 – سورة طه: آية ٥.

2 – سورة النحل: آية ٥٠.

3 – سورة الملك: آية ١٦.

4 – سورة فاطر: آية ١٠.

5 – سورة المعارج: آية ٤.

6 – سورة الأنعام: آية ١٨.

وجوابه إنا نعارضهم بقوله تعالى: (وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ)[1]، وقوله تعالى: (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا)[2]، وقوله تعالى: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)[3]، وبقوله: (إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)[4]، فإن دل ما ذكرتم على أنه تعالى حاصل في جهة العلو ليدلن ما ذكرنا على أنه حاصل في جميع الجهات، فإذا تعارضت هذه الظواهر وجب اطراحها والرجوع إلى أدلة العقل، وقد أوضحناها، ولأن العقل إن تطرق إليه الخطأ بطل كل شيء، وإن لم يتطرق إليه الخطأ فهو الطريق إلى الحقائق، وهو المعصوم حقيقة، وفيه كفاية عن غيره.

فأما تأويل كل واحدة من هذه الآيات وبيان وجه مجازها وإيراد الاستشهادات اللغوية فله موضع أخص به من كتب التفسير وغيرها.

المسألة الثالثة في أنه تعالى يستحيل أن يكون محلا للحوادث، والنظر هاهنا في أمرين:

أحدهما في تجدد الأحوال. وقد اتفقت المعتزلة على تجويز ذلك مثل كونه تعالى مدركا ومريدا وكارها. وأما أبو الحسين فقد أثبت التجدد في تعلقات العلم لذاته تعالى.

وثانيهما في كون ذاته محلا للحوادث، أجمعت الكرامية على تجويز ذلك ومنعه الأشعرية وسائر الشيوخ.

والمعتمد في بطلان مذهبهم مسلكان:

---

1 - سورة الأنعام: آية ٣.

2 - سورة المجادلة: آية ٧.

3 - سورة ق: آية ١٦.

4 - سورة طه: آية ٤٦.

الأول لو صح في ذاته تعالى أن تكون محلا للحوادث لكان حجما، ومحال أن تكون ذاته حجما، فبطل أن تكون ذاته محلا. وإنما قلنا إن ذاته لو كانت محلا للحوادث لكان حجما؛ فلأن الذي يصحح الحلول إنما هو الحجمية؛ لأن صحة الحلول دائر معها وجودا وعدما، فيجب أن تكون هي العلة لصحة حلول الأعراض، ولهذا فإن العرض لما لم يكن حجما لم يصح الحلول فيه، فثبت أن صحة الحلول إنما هو لكونه حجما. وإنما قلنا إنه تعالى يستحيل أن يكون حجما؛ فلأن الحجم يلزمه الكون، وهو دلالة على حدوثه، وقد ثبت أنه تعالى قديم، فبطل أن يكون تعالى محلا للحوادث.

لا يقال: المتحيز إنما صح الحلول فيه لقيامه بنفسه لا لكونه حجما، والعرض ليس قائما بنفسه، فلهذا لم يكن محلا لغيره. لأنا نقول: إن كون الحجم قائما بنفسه راجع إلى أمر سلبي، وهو أنه غير محتاج في وجوده إلى محل، والأمور السلبية لا يمكن كونها مصححة للحلول؛ لأنه لا فرق في العقل بين نفي المصحح وإثبات مصحح راجع إلى النفي.

المسلك الثاني لو صح أن يحله بعض الأعراض لصح أن يحله جميعها، وحلول جميعها فيه محال، فحلول بعضها أيضا محال. وإنما قلنا إنه لو صح عليه حلول بعض الأعراض لصح عليه حلول كلها؛ فلأن المصحح لحلول بعضها هو المصحح لحلول جميعها، ولهذا فإن الجوهر لما صحح حلول بعضها صحح حلول كلها، وإن افتقر بعضها إلى بنية كالقدرة والعلم فهو لما يرجع إلى الحال لا إلى المحل. وإنما قلنا إن حلول جميعها فيه محال فلوجوه:

أما أولا فلأن من جملتها الحركة والسكون، فلو جاز حلولهما فيه لكان تعالى متحركا ساكنا، والحركة والسكون دلالة على حدوث المتحرك والساكن، وقد ثبت أنه تعالى قديم.

وأما ثانيا فلو حلته جميع الأعراض لجاز حلول السواد فيه، ولو حل فيه لصح إدراكه دون محله؛ لأن ذاته تعالى غير مدركه عند المخالف لنا في الحصول في الجهة، وإدراكه من دون محله محال.

وأما ثالثا فلو حلته جميع الأعراض لكان يجب أن تكون ذاتيته لأجل حلول القدرة والعلم، وفي ذلك كونه جسما، وقد أبطلناه، فبطل أن يكون تعالى محل الشيء من الأعراض.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنه عول في إبطال قولهم على أن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصوله في ذلك الحيز، والله يتعالى عن الحصول في الحيز، فيمتنع قيام الصفة الحادثة بذاته، وهذا فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: إنكم تصفون الله تعالى بالأحوال والأحكام، فبالطريق الذي تصفونه بالأحوال والأحكام نصفه أيضا بالصفات الحادثة.

لا يقال: إن معنى اتصاف الله تعالى بالأحكام أن ذاته مؤثرة فيها ولولاها لما كانت؛ لأنا نقول: هذا باطل طردا وعكسا.

أما الطرد فلأنه لو كان اتصاف الشيء بغيره عبارة عن تأثيره فيه لكان كلما تراه أثرا للشيء يكون صفة له، فيلزم أن يكون العالم صفة لله تعالى، وهذا لا يقوله أحد.

وأما العكس فلأنه يلزم في كل ما لا يكون أثرا للشيء ألا يكون صفة له، فكان يجب ألا يكون السواد والبياض وسائر الصفات الحاصلة في الجمادات صفات لها؛ لأنها ليست آثارا لها، وهذا باطل.

ولهم شبهتان:

الأولى قالوا: قد ثبت أنه تعالى مدرك مريد متكلم، فاتصافه تعالى بهذه الصفات محال أن يستحقها لذاته ولمعان قديمة ولمعان حادثة حاصلة في غيره، فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أنه يستحقها لمعان محدثة حاصلة في ذاته.

وجوابه أنا قد قدمنا الكلام في هذه الصفات وأوضحنا فيها الحق وتكلمنا في كل واحد منها بما يليق بها، فلا فائدة في إعادتها.

الشبهة الثانية قالوا: القادر منا في الشاهد لا يمكنه أن يفعل الفعل متعديا عن ذاته إلا بعد أن يفعل في ذاته شيئا، فوجب أن يكون حال الغائب كذلك؛ لأن مطلق التأثير في إيجاد الفعل لا يختلف شاهدا وغائبا.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلأن ما ذكروه إنما كان لازما في الشاهد؛ لأن ذلك من أحكام القدرة؛ لأنه لا يفعل بها فعل متعدي إلا بعد أن يفعل في محلها فعل، والله تعالى قادر لذاته، فلا يلزم في حقه ما ذكروه، فبطل ما قالوه.

وأما ثانيا أنا نقول: إذا جاز أن يحدث في ذاته فعلا من غير واسطة حادث آخر جاز أن يحدث في غيره فعلا مباينا لذاته من غير واسطة فعل في ذاته. فثبت بما ذكرنا أن ذاته تعالى ليست محلا لشيء من الحوادث.

المسألة الرابعة في أنه تعالى لا يكون في محل

والمعتمد في إبطاله مسالك ثلاثة:

الأول ذكره أبو الحسين، وحاصل كلامه أن القول بصحة الحلول على الله تعالى يفضي إلى أقسام فاسدة، وما أدى إلى الفاسد فهو فاسد، فالقول بصحة الحلول يجب أن يكون فاسدا. وإنما قلنا إن القول بصحة الحلول يفضي إلى أقسام فاسدة؛ فلأنه تعالى لو حل في محل لكان لا يخلو إما أن يقال بأنه تعالى كان حالا فيه أبدا، فيلزم منه إما حدوثه وإما قدم المحل، وكلاهما محال. وإما أن يقال بأنه تعالى حل في جسم بعد أن لم يكن حالا فيه، فنقول: حلوله فيه لا يخلو إما أن يكون واجبا أو جائزا، فإن كان واجبا فذلك الوجوب إن كان راجعا إلى المحل لزم أن تكون الأجسام كلها مستوية فيه، فيلزم أن يكون الله تعالى حالا في جميعها، فيلزم إما انقسام ذاته تعالى، وهو محال كما مر في التجسيم. وإما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في أكثر من حيز واحد، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الوجوب راجعا إلى الحال نفسه لزم أن يكون تعالى في كل المحال، إذ لا مخصص لذاته بمحل دون محل، فبطل أن يكون حلوله واجبا. وإن كان جائزا فهو إما لوجود معنى أو عدمه، ووجود المعنى وعدمه لا اختصاص لهما، فكان يلزم أن يكون تعالى في كل محل، وهو باطل.

وإن كان بالفاعل فإما أن بجعل ذاته في كل محل لزم انقسام ذاته، وإما أن بجعلها في محل واحد فيلزم أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فثبت أن صحة الحلول تفضي إلى أقسام فاسدة. وإنما قلنا إن ما يفضي إلى الفاسد فهو فاسد مثله، فهذا معلوم بالضرورة؛ لأن الصحيح لا يلزم عليه فساد، فبطل أن تكون ذاته تعالى في محل.

هذا ملخص كلامه بعد حذف زوائده.

المسلك الثاني لو حل تعالى في محل لكان لا يخلو إما أن يحل في جزء واحد أو في أكثر من جزء واحد، والأول باطل؛ لأن هذا يلزم منه أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير، والله يتعالى عن ذلك، وإن حل في أكثر من جزء واحد فهو باطل أيضا؛ لأن الحال في أحد الجزأين إما أن يكون هو عين الموجود في المحل الآخر أو غيره، فإن كان الأول لزم أن تكون الذات

الواحدة في الوقت الواحد في جزأين، وهو باطل، وإن كان الثاني لزم انقسام ذاته وهو باطل لما مر، فبطل أن يكون حالا في محل.

المسلك الثالث لو كان الله تعالى حالا في محل لزم أن يكون محتاجا إلى المحل، والمحتاج إلى المحل ممكن الوجود، وهو تعالى واجب الوجود، فبطل أن يكون محتاجا إلى المحل. وإنما قلنا إنه لو صح حلوله في محل لكان محتاجا إليه؛ فلأنا لا نعني بالحاجة إلا أنه لا يصح وجوده من دون محله، والمخالف يعتقد أنه كذلك. وإنما قلنا إن المحتاج إلى غيره ممكن الوجود؛ فلأن الممكن هو الذي لولا غيره لم يصح وجوده، فثبت أنه لو كان محتاجا إلى المحل لكان ممكنا. وإنما قلنا إنه تعالى واجب الوجود فلما قدمنا من أن وجوده لذاته، فبطل أن يكون تعالى حالا في محل، وهو المطلوب.

المسألة الخامسة في أنه تعالى لا يجوز عليه الألم واللذة.

زعم بعض المتكلمين أن ماهية اللذة هي إدراك ما يلائم المزاج، وأن ماهية الألم هي إدراك ما ينافي المزاج، وهذا التعريف يضعف لأمرين:

أما أولا فلأن الغرض من التعريف إيضاح المجهول بالمعلوم، وأظهر العلوم وأجلاها في الحصول العلم بالمحسوسات والأمور الموجودة من النفس، ومنها الألم واللذة، فإنهما من الأمور المحسوسة ومعلومان بالوجدان من النفس، فإن كل عاقل يعلمهما من نفسه ويدرك التفرقة بينهما وبين غيرهما من سائر المحسوسات.

وأما ثانيا فهو أن الملاءمة للمزاج والمنافاة له أمران خفيان، فكيف يمكن جعلهما أصلا في معقول ماهية الألم واللذة، وهما أخفى بكثير منهما.

فبطل أن تكون معرفة ماهيتهما بالاكتساب، فإذا عرفت ذلك فالذي يدل على استحالة اللذة والألم على الله تعالى مسلكان:

الأول ذكره صاحب المعتمد، وحاصله هو أن كونه تعالى آلما وملتذا ليس بمعلوم في نفسه ولا طريق إليه، وما ليس بمعلوم في نفسه ولا طريق إليه وجب نفيه. أما أنه ليس بمعلوم في نفسه فهو ظاهر؛ لأنه ليس بديهيا ولا موجودا من النفس، وأما أنه لا طريق إليهما؛ فلأن الطريق إليهما لا يخلو من قسمين: إما أن يكون عقليا، أو سمعيا. وباطل أن يكون عقليا؛ لأنه لا يخلو من وجهين: إما أن يكون أمرا مؤثرا فيهما، أو أثرا عنهما.

أما الوجه الأول وهو أن يكون الطريق إليهما أمرا يؤثر فيهما، فلا يمكن إلا أحد أمرين: إما أن يقال بأن ذات القديم تعالى أثرت في كونه تعالى آلما وملتذا، وهذا باطل؛ لأنه تعالى لو كان ملتذا لذاته لكان يجب أن يكون ملجأ إلى إيجاد جميع المشتهيات إلى غير غاية، ولكان يجب تقديم خلقها قبل الوقت الذي أوجدها فيه إلى غير غاية أيضا، ولو كان آلما لذاته لكان يجب ألا يوجد شيء من المنفرات، وهذا معلوم بطلانه. وإما أن يقال إن فاعلا فعل للقديم كونه آلما وملتذا، ولا طريق إلى قديم آخر غير القديم، فبطل أن يكون الطريق إليهما أمرا يؤثر فيهما.

وأما الوجه الثاني وهو أن يكون الطريق إليهما أثرا لهما، فذلك الأثر لا يخلو إما أن يكون هو حكم الفعل نحو صحة الفعل وصحة الأحكام، وهذا باطل؛ لأن صحة الفعل لكونه قادرا، وصحة الأحكام أثر لكونه عالما، ولا تدل هاتان الصحتان على أكثر من ذلك.

وإما أن يكون الدال عليهما نفس الصفة نحو كونه قادرا وعالما وحيا، وكل واحدة من هذه الصفات لا تدل على كونه تعالى آلما وملتذا، فبطل أن يكون الطريق إليهما أمرا عقليا.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون الطريق إليهما أمرا سمعيا، فهو باطل؛ لأن أدلة السمع إنما يثبت كونها دلالة على مدلولاتها ويصح كونها حجة متى ثبت كونه تعالى غنيا عن الانتفاعات، وأنه لا يجوز عليه الألم واللذة، فكيف تكون حجة عليهما وهي لا تثبت حجة إلا بعد نفيهما، فثبت أنه لا طريق إليهما.

وأما أن ما لا طريق إليه وجب نفيه؛ فلأن في تجويزه حصول كل جهالة وإبطال ما قد تقرر من العلوم الضرورية والنظرية، فبطل أن يكون تعالى آلما وملتذا. فهذا ملخص ما ذكره في المعتمد مع زيادة بيان منا لكلامه.

المسلك الثاني لو صحت عليه اللذة للزم من فرض صحتها محال، وما يلزمه المحال فهو محال، فالقول بصحة اللذة عليه تعالى محال.

وإنما قلنا إنه لو صحت عليه اللذة للزم من فرض صحتها محال؛ فلأنه تعالى إذا كان عالما بما له في إيجاد الملتذ به من المنفعة العظيمة وأنه قادر على إيجاد الملتذ به مطلقا ولا مانع يمنعه من تحصيله فإنه يكون ملجأ إلى إيجاد الملتذ به، وحينئذ يلزم منه محالان:

أما أولا فكان يجب إيجاد الملتذ به قبل الوقت الذي أوجده وقبل ذلك إلى غير غاية، وهذا باطل.

وأما ثانيا فكان يجب ألا ينتهي إلى حد في إيجاد الملتذ به دون حد ولا قدر دون قدر، فيلزم وجود ما لا نهاية له من الأمور اللذيذة، وهذا باطل، فثبت أنه يلزم من فرض صحة اللذة عليه تعالى محال.

وإنما قلنا إن ما لزمه المحال فهو محال؛ فهذا معلوم ضرورة؛ لأن الصحيح لا يلزم منه محال، فبطل أن يكون تعالى ملتذا. لا يقال: إنما يلزم أن يوجد من الأمور اللذيذة أكثر مما

أوجده وأن يقدم فعله قبل الوقت الذي أوجده فيه وقبله إلى غير غاية إذا لم يكن ثم مفسدة، فأما إذا جوزنا أن يكون في الزيادة على ما أوجده وأن في تقديم إيجاده على الوقت الذي أوجده فيه مفسدة لم يلزم ما قلتموه. لأنا نقول: إن تجويز هذه المفسدة لا يعقل؛ لأنها لا تخلو إما أن تكون راجعة إليه تعالى أو إلى غيره، ومحال أن تكون راجعة إليه؛ لأن إيجاد الملتذ به منفعة له ولذة، فكيف يقال إنه مفسدة عليه. ولا يمكن أن تكون راجعة إلى غيره؛ لأن علمه بما له في إيجاد الملتذ به من المنفعة يصرفه عن إيجاد من تكون هذه المنفعة مفسدة في حقه، فحصل أن داعيته متوفرة إلى إيجاد الملتذ به قبل الوقت الذي أوجده فيه وإلى الزيادة على ذلك، حتى لا يقف على حد دون حد، فهو باطل.

وأما الألم فالذي يبطله أمران:

أحدهما أنه لو جاز عليه الألم لجازت عليه اللذة، وقد استحالت اللذة فيستحيل الألم. وإنما قلنا إنه لو جاز عليه الألم لجازت عليه اللذة؛ لأن أحدنا قد يتألم بما يلتذ به ويلتذ بما يتألم به، فلو جاز أحدهما لجاز الآخر.

وثانيهما أن الألم واللذة لا يجوزان إلا على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان من خصائص الأجسام، فبطل أن يكون تعالى يجوز عليه الألم.

وأما أبو الحسين فإنه عول في استحالة الألم واللذة عليه تعالى على أن قال: إن اللذة هي إدراك ما لا يلائم المزاج، وإن الألم إدراك ما ينافيه، والله تعالى ليس بذي مزاج؛ فيستحيل عليه ما يوافق المزاج وينافيه من الألم واللذة. وهذا فيه نظر من وجهين:

أحدهما أنا قد بينا أنه لا سبيل إلى تعريف اللذة والألم وأن ماهيتهما معلومة فلا تحتاج إلى تفسير.

وثانيهما أنا لو سلمنا أن اللذة هي إدراك الملائم فلو زعمتم أن كل ملائم فهو ملائم للمزاج فلا يلزم من نفينا ملاءمة المزاج في حق الله تعالى أن ننفي عنه مطلق الملاءمة، فما المانع من حصول ما يلائم ذاته تعالى وإن لم يكن ثم مزاج.

فهذا تمام القول في ما يستحيل عليه تعالى من توابع الجسمية والعرضية.

القول في استحالة الرؤية عليه تعالى

وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول: ذهب علماء العترة والزيدية والمعتزلة والخوارج وأكثر فرق المرجئة إلى أن الله تعالى لا يرى بالأبصار.

وذهبت المشبهة والأشعرية والحشوية إلى أنه تعالى يرى بالأبصار.

واعلم أن الخلاف إنما يتحقق بيننا وبين الأشعرية والحشوية حيث قالوا بأنه يرى رؤية غير مكيفة لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا أمام. ويقرب أن يكون الخلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة لفظيا، كما سنحكي مقالة المحققين من متأخريهم.

فأما المشبهة فخلافهم في الرؤية فرع على الخلاف في التشبيه، فلو صح كونه تعالى جسما لم نخالفهم في صحة رؤيته، وقد مضى الكلام عليهم في التجسيم.

والذي يدل على استحالة رؤيته تعالى مسالك:

الأول دلالة الموانع.

ولها تمشيتان:

الأولى ذكرها أبو الحسين، وحاصلها أن القول بصحة الرؤية عليه تعالى تفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال، فالقول بصحة الرؤية عليه محال. وإنما قلنا إن القول بصحة الرؤية يفضي إلى المحال؛ فلأنه لو صح منا رؤية الله تعالى في حالة من الحالات لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن، فلما لم يصح أن نراه الآن لم يصح أن نراه في حالة من الحالات. وإنما قلنا إنه لو صح أن نراه في حالة من الحالات لصح أن نراه الآن؛ فلأن كونه بحيث يصح أن يكون مرئيا حكم يثبت له إما بالذاتية أو لبعض ما يلزم ذاته على كلا الوجهين فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة. وإنما قلنا إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن؛ فلأن الحاسة إذا كانت صحيحة والمرئي حاضر في الضياء من غير أن يكون في غاية الصغر والدقة واللطافة ويكون مقابلا للرائي ولا تكون الحجب حائلة فإنه يوجب حصول الرؤية. إذ لو لم يجب حصولها عند تكامل هذه الأمور لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وأصوات هائلة ونحن لا ندركها، وهذا باطل كما قررنا في مسألة الإدراك. فإذا ثبت ذلك فنقول: هذه الشرائط لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى؛ لأنها لا تعقل إلا في الأجسام أو ما يحل فيها من الألوان، وإذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤية الله تعالى وجب أن يكون مجرد سلامة الحواس وكونه تعالى بحيث يصح أن يكون مرئيا كافيا في صحة رؤيته وحصولها، فيلزم أن تدوم رؤية أصحاب الحواس لله تعالى. وهذا باطل بالضرورة، فثبت أن القول بصحة رؤية الله تعالى يفضي إلى المحال. وإنما قلنا إن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال، فهذا معلوم بالضرورة؛ لأن الصحيح لا يلزمه محال، فبطل أن يكون تعالى مرئيا، وفيها نظر من وجهين:

أحدهما أن دلالة الموانع بالحقيقة راجعة إلى دلالة المقابلة؛ لأنا إذا قلنا في دلالة الموانع لو كان تعالى مرئيا لوجب أن نراه الآن، إذ لا مانع، كان لقائل أن يقول: إنما لم نره لمانع في حقه، وهو عدم المقابلة، وقد ثبت أن المقابلة شرط في صحة رؤية الرائي لما يراه، فإذا قيل: المقابلة مستحيلة على الله تعالى. قلنا: إذا كانت دلالة الموانع لا تستقيم دلالة، ولا يمكن تمهيد

قاعدتها إلا بذكر دلالة المقابلة، وجب أن تكون دلالة المقابلة هي العمدة، فلهذا قلنا: إن دلالة الموانع بالحقيقة راجعة إلى دلالة المقابلة.

وثانيهما أنا لو سلمنا أنها دلالة مستقلة بنفسها، لكنها إنما تدل على استحالة رؤيتنا لله تعالى، فأما أنه ليس بمرئي في نفسه وأنه لا ترى ذاته فإنها لا تدل عليه.

التمشية الثانية ذكرها صاحب المعتمد، وهي أقوى وأشد، وزبدتها أنه قد ثبت أنا غير رائين لله تعالى ولا مدركين، فلن يخلو انتفاء رؤيتنا له تعالى من أحد وجوه خمسة:

إما لأنا لسنا على الصفة التي لمكانها يصح أن نراه. وإما لأنه تعالى على الصفة التي لمكانها يصح أن يرى ويدرك. وإما لأن مانعا منعنا من رؤيته. وإما لأن شروط رؤيتنا له مستحيلة عليه. وإما لأنه ليس بمرئي في نفسه.

والوجوه كلها باطلة إلا الوجه الخامس.

أما الوجه الأول وهو أنا إنما لم نره لأنا لسنا على الصفة التي لمكانها يصح أن نرى؛ فهو باطل؛ لأنا قد بينا فيما سلف أن الصفة التي لمكانها صح أن ندرك المدركات هي كوننا أحياء سليمي الحواس، ولا شبهة في كوننا الآن كذلك، وأبطلنا القول بالإدراك.

وأما الوجه الثاني وهو أنا إنما لم نره لأنه ليس على الصفة التي لمكانها يرى، فهو باطل أيضا؛ لأنه تعالى إنما يصح أن يرى لذاته أو لبعض ما يلزم ذاته، وعلى كلا الوجهين فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة.

وأما الوجه الثالث وهو أنا إنما لم نره لأن مانعا منعنا من رؤيته، فهو باطل أيضا؛ لأن الموانع المعقولة لا تعقل ولا يمكن كونها مانعة إلا من رؤية الأجسام والألوان، وإذا استحال أن يكون تعالى جسما استحال كونها مانعة من رؤيته.

وأما الوجه الرابع وهو أنا إنما لم نره لأن شرائط رؤيتنا له وهي المقابلة مستحيلة عليه؛ فهو باطل أيضا؛ لأن المقابلة إذا كانت لا تعقل إلا في رؤية الأجسام والألوان، والله تعالى ليس بجسم ولا لون استحال كونها شرط في رؤيته؛ لأن كل شرط فلا بد من كونه مسبوقا بإمكان تصوره وحصوله، فإذا كان تصوره وحصوله غير ممكن في حق الله تعالى استحال جعله شرطا، فبطل أن تكون استحالة رؤيتنا له تعالى لاستحالة الشرط، فإذا هذه الأوجه الأربعة لم يبق إلا الوجه الخامس، وهو أنا لم نره لاستحالة كونه مرئيا في نفسه، فلا يمكن أن يرى نفسه ولا يراه أحد، وهذا هو المطلوب.

وتمام تقرير ما ذكره الخوارزمي بدفع ما يرد عليه من الأسئلة والانفصال عنها، وهي خمسة:

الأول أنا لو سلمنا أن هذه الأمور التي أعددتموها من البعد وعدم المحازاة للرائي واللطافة والحجب الكثيفة وعدم الضياء المتصل بالمرئي موانع فقرروها بالدلالة، ليتم ما ذكرتم من استحالة الرؤية على الله تعالى.

وجوابه من وجهين:

أحدهما أن كونها موانع معلوم بالضرورة بعد الخبرة والاستقراء، والإنكار لكونها موانع مكابرة للعقل ومدافعة للحس، وما يورد من الشكوك على كونها غير موانع كأن يقال: لو كان البعد مانعا لما رأينا النجوم، ولو كان الحجب الكثيفة مانعة لما رأينا ما وراء الزجاج. فهو مما لا يستحق جوابا لخروجه عن القضايا العقلية وانجراره إلى السفسطة.

وثانيهما أن مع تسليم كونها غير موانع فمقصود الاستدلال حاصل؛ لأنه إذا ثبت أنه تعالى على الصفة التي لمكانها يرى ونحن على الصفة التي لمكانها يجب أن نراه ولا مانع لنا

من رؤيته حصل ما نريده من وجوب رؤيته تعالى في كل وقت وفي كل حال، وبطلانه معلوم بالضرورة.

السؤال الثاني سلمنا أنها موانع فلما أنكرتم أن يكون المانع من رؤيتنا له تعالى هو عدم المقابلة؛ لأن المقابلة في حقه تعالى محال، واستحالة الشرط أقوى في المنع عن رؤيته من صحته وانتفائه، وإذا صح كون المقابلة شرطا في رؤيتنا وهي ممتنعة في حقه أمكنكم القطع على استحالة رؤيتنا له ولم يمكنكم القطع على استحالة كونه مرئيا في نفسه وأنه يرى نفسه.

وجوابه أن الشرط هو ما توقف عليه تأثير المؤثر، وما لا يعقل ولا يمكن تصوره استحال جعله شرطا، فإذا استحال تحقق المقابلة في حقه تعالى استحال جعلها شرطا في رؤيته، وإذا استحال جعلها شرطا في حقه كان امتناع رؤيتنا له الآن لاستحالة رؤيته في نفسه لا لاستحالة الشرط.

السؤال الثالث إذا كانت المقابلة معتبرة في رؤية الأجسام وما يحلها كالألوان حتى وقفت صحة رؤيتها عليها واستحالت رؤيتها مع عدمها، فهل وجب اعتبارها فيها لأنها صحيحة في حقها أو لأنها شرط في صحة رؤيتها. والأول باطل؛ لأن كون الشيء صحيحا لا يجعله شرطا في غيره، فإذا بطل اعتبارها في حقها لصحتها عليها لم يبق إلا أنه إنما وجب اعتبارها لأنها شرطا في صحة رؤيتها، فيجب أن تكون شرطا في كل رائي بحاسة، فإذا استحالت في حق الله تعالى استحال كوننا رائين له، لا أنه ليس بمرئي في نفسه ولا أنه يرى ذاته.

وجوابه أنا نسلم أن كون الشيء صحيحا لا يجعله شرطا، ولكن نقول: من حق الشرط أن يكون مسبوقا بالصحة وأن يكون ممكنا في نفسه متصور الحصول، فأما إذا كان مستحيلا استحال جعله شرطا، فلهذا أبطلنا كون المقابلة في حق الله تعالى شرطا لما استحالت في

حقه، فحصل إذن من مجموع ما ذكرنا أنا لا نجعل المقابلة شرطا صحة رؤيتنا له تعالى، حتى إذا استحالت في حقه استحال كوننا رائيين له؛ لفوات الشرط، مع أنه مرئي في نفسه وأنه يرى ذاته. وإنما نقول: إن المقابلة في حقه لما كانت مستحيلة استحال جعلها شرطا، وإذا استحال جعلها شرطا كان استحالة رؤيتنا له الآن؛ لأنه ليس بمرئي في نفسه، وإذا كان غير مرئي في نفسه استحال أن يرى ذاته.

السؤال الرابع لو لم تكن المقابلة شرطا لرؤيتنا بالحواس في بعض المرئيات للزم ألا تكون شرطا في رؤيتنا لجميعها، فكان يصح أن يرى الجسم واللون من دون مقابلة، ألا ترى أن العرض لو صح أن يكون عالما من غير أن يكون حيا لعلمنا أن الحيية ليست شرطا في العالمية، فيجب أن لا تشترط الحيية في الجسم وإن صحت عليه؛ لأنها لو اشترطت في الجسم لاشترطت في العرض، فلو قدرنا في العرض كونه عالما من غير أن يكون حيا بطل اشتراط الحيية في العالمية.

وجوابه أنا نقول: الشرط ينقسم إلى ما يكون كالحقيقة فيما هو شرط فيه وإلى ما ليس كذلك، فما كان كالحقيقة فيما هو شرط فيه لم يختلف حاله على أي وجه حصل، وهذا كما نقول: القدرة شرط في الفعل، فهي كالحقيقة في حصوله، فلا يعقل فعل من دون قدرة، وكما نقول الحيية شرط في العالمية، لكنها كالحقيقة فيها، فلا يمكن أن يعقل عالم من غير أن يكون حيا، وليست المقابلة حقيقة في الرؤية مطلقا، حتى لا يمكن معقول الرؤية قطعا من غير مقابلة، وهذا حال ما ليس بحقيقة فيما هو شرط فيه، فإنه مختلف كما نقوله في كون اليد آلة للبطش والرجل آلة للمشي والعين آلة في الرؤية واللسان آلة في الكلام، وكذلك سائر الآلات، ولكن هذا كله فيما كان ممكن الحصول متصور الوقوع، فأما ما كان مستحيلا فلا يمكن جعله شرطا فضلا عن أن يحكم باختلافه أو اتفاقه.

السؤال الخامس وهو المشكل على طريقة الخوارزمي، وحاصله أنكم إذا حكمتم بأن كل ما كان مستحيلا لا يمكن جعله شرطا، حتى قلتم: إن المقابلة لما استحالت في حق الله تعالى استحال كونها شرطا، فيبطل أن يكون امتناع رؤيته لعدم شرطها بل لاستحالة كونه مرئيا في نفسه. فهذا يبطل عليكم الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم، مثل أن يقال لو كان للعالم صانعان للزم الفساد في العالم، وذلك محال. فالقول بالصانعين محال، ومثل أن يقال لو كان الله تعالى فاعلا للقبيح لكان جاهلا محتاجا، وذلك محال. فالقول بكونه فاعلا له محال، ومثل أن يقال لو كان الله في جهة للزم أن يكون جسما، وباطل أن يكون جسما، فاستحال أن يكون في جهة؛ لأن لقائل أن يقول: لما كان الفساد محالا استحال أن يكون لازما لثبوت صانعين، وكذلك الجهل والحاجة لما كانا محالين على الله تعالى استحال كونهما لازمين لفعل القبيح وكذلك الجسمية، لما كانت مستحيلة على الله تعالى فيستحيل كونها لازمة لكونه في الجهة؛ لأن ما كان محالا في نفسه استحال وصفه بكونه لازما لغيره، كما أن المقابلة لما كانت مستحيلة في حق الله تعالى استحال وصفها بكونها شرطا، وهلم جرا إلى سائر الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم.

وجوابه أنا قد بينا أن الشرط هو ما توقف عليه تأثير المؤثر فمن حقه أن يكون مسبوقا بالصحة وأن يكون ممكن الوقوع جائز الحصول، فأما إذا كان مستحيلا في نفسه لم يعقل كونه شرطا، فأما ما ذكروه من بطلان الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم، فالفرق بينه وبين الشرط ظاهر، وهو أن الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم إنما هو شيء يذكر على سبيل الفرض والتقدير دون الوجود والتحقيق، ولهذا نقول فيه: لو حصل للعالم صانعان للزم الفساد فيه، واللازم محال، فالملزوم مثله. وكذلك نقول: لو وجد من الله تعالى القبيح لدل على جهله، واللازم محال، فالملزوم مثله. وكذلك سائر الأمثلة بخلاف الشرط، فإنه موضوع ليقف عليه تأثير المؤثر، فلا بد أن يكون أمرا متحققا مسبوقا بالصحة، وأن يكون ممكن الوقوع ليتحقق تأثير المؤثر، فهذا هو الفرق بينهما.

واعلم أن الفرق في توجيه الدلالة بين ما ذكره أبو الحسين والخوارزمي من وجهين:

أحدهما من حيث النظم، وهو أن أبا الحسين يجعل دلالة الموانع ودلالة المقابلة كل واحدة منهما مستقلة بنفسها، كما فعله سائر الشيوخ، خلا أنه ربما يقول: إن دلالة الموانع ترجع إلى دلالة المقابلة. والخوارزمي يجعلهما دلالة واحدة، ويجعل دلالة المقابلة أحد مقدمات دلالة الموانع، كما حكينا عنه.

وثانيهما من حيث الثمرة، وهو أنه يأتي على سياق كلام أبي الحسين أن دلالة الموانع إنما تدل على استحالة رؤيتنا له لا على أنه ليس بمرئي في نفسه، والخوارزمي يأتى على منهاج استدلاله أنه ليس بمرئي في نفسه وأنه لا يرى ذاته، فهذه دلالة الموانع.

المسلك الثاني دلالة المقابلة

وهو مبني على مقدمتين:

الأولى أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلا أو في حكم المقابل، واحترزنا بقولنا أو في حكم المقابل عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة، فإنه وإن لم يكن مقابلا فهو في حكمه.

والمقدمة الثانية أن الله تعالى يستحيل عليه المقابلة وما في حكمها، فيستحيل أن يكون مرئيا.

فأما المقدمة الأولى فهي ضرورية بعد الخبرة والاستقراء؛ لأن من جوز أن يرى بحاسته ما هو في خلاف جهة محاذاتها فقد كابر عقله ودفع المعاينة وما هو معلوم بالضرورة عند العقلاء.

وأما المقدمة الثانية فهي متفق عليها؛ لأن مخالفنا في المسألة معترف بأن الله تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل، فيلزم من هذا استحالة كونه تعالى مرئيا.

لا يقال: أليس القديم تعالى يرى المرئيات من غير مقابلة، فهلا جازت رؤيتنا له من غير مقابلة. لأنا نقول: إن دليلنا لا ينتقض بذلك؛ لأنا ادعينا الضرورة في أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلا أو في حكمه، والله تعالى ليس بذي حاسة، فلا يلزم أن يكون مقابلا.

واعلم أن الشيخ أبا الحسين قد صرح بأن دلالة المقابلة إنما تدل على استحالة رؤيتنا له، فأما أنه ليس بمرئي في نفسه فلا، وذلك لأن المقابلة إذا كانت شرطا في رؤيتنا لكل مرئي وهي مستحيلة على الله تعالى كان استحالة الرؤية لاستحالة الشرط لا لاستحالة كونه مرئيا في نفسه.

وأما الخوارزمي فقد قدمنا كلامه في دلالة الموانع، وهذان المسلكان عليهما تعويل المعتزلة في الأدلة العقلية، وما وراءهما من الأدلة العقلية ركيك، فمن ثم تركنا إيرادها لضعفها.

المسلك الثالث التمسك بقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)[1].

وهذه الآية يمكن توجيهها في الاستدلال على وجهين:

أحدهما أنه تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة. والآخر أنه تعالى يستحيل كوننا رائين له.

1 - سورة الأنعام: آية ١٠٣.

أما الوجه الأول وهو أنه تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة فتمام المقصود من الآية يحصل بإثبات أمور أربعة:

أولها أن إدراك الأبصار هو رؤيتها. وثانيها أن المراد بالأبصار المبصرون. وثالثها أن الآية تقتضي عموم النفي عن كل واحد من الأشخاص. ورابعها أنها تقتضي عموم النفي في كل الأزمنة. وبعد تصحيح هذه الأمور الأربعة يكون معنى الآية لا يراه أحد من المبصرين في شيء من الأوقات، وهو المطلوب.

فالذي يدل على الأول وهو أن إدراك الأبصار هو رؤيتها أمران:

أما أولا فلأنه لا فرق في اللغة بين أن يقال رأيت فلانا ببصري وبين أن يقال أدركته ببصري، كما لا فرق بين أن يقال أدركت كلامه بأذني وبين أن يقال سمعته بأذني.

وأما ثانيا فلأن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، كما روي عن عائشة لما بلغها أن كعبا قال: إن محمدا رأى ربه. أنكرت ذلك وقالت: وقف شعري مما قلت، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله.[1] وتلت الآية (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)، وروي عن ابن عباس مثل ذلك أيضا.

والذي يدل على الثاني وهو أن المراد بالأبصار المبصرون ها هنا فأمران:

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب بدء الخلق _ باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه) ٤/ ١١٥ حديث رقم ٣٢٧٠، الترمذي (تفسير القرآن - سورة الأنعام) حديث رقم ٣٠٧٠. وروى عن ابن عباس أنه فسر قوله تعالى: (ولقد رآه نزلة أخرى) قال: رآه بفؤاده. مرتين. صحيح مسلم (كتاب الإيمان ـ باب معنى قول الله عز وجل: (ولقد رآه نزلة أخرى) ١/ ٨٩ حديث رقم ٤٥٥. وقال: رأى ربه عز وجل. الطبراني: المعجم الكبير ١٠/ ٣٦٣، حديث رقم ١٠٧٢٧.

أحدهما أن الأبصار وإن كانت قد تستعمل في العقول كما في قوله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)[1]، ولكنه مجاز لأمرين:

أما أولا فلأن الله تعالى قال: (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)[2]، فنفى العماء عن الأبصار وأثبته في القلوب، والمراد بالقلوب العقول، فلو كان البصر حقيقة في العقل لما جاز نفي الحكم عن الأبصار مطلقا مع ثبوته في العقل لتناقضه.

وأما ثانيا فلأنه إذا قيل: اشتكى بصر زيد، لم يسبق إلى الأفهام أنه قد جن وفسد عقله، وكذلك إذا قيل: لا بصر لفلان، فإنه قد ذهب بصره، لم يفهم أنه قد جن وذهب عقله، وهذا علامة كونه مجازا.

وثانيهما أن البصر لو كان حقيقة في العقل فلا يمكن حمله في هذه الآية عليه؛ لأنه لا معنى لإدراك العقل إلا العلم، فلو حملنا الأبصار على العقول لكان معنى الآية أن العقول لا تدركه، وهذا غير جائز، فثبت أن المراد بالأبصار ها هنا المبصرون.

والذي يدل على الثالث وهو عموم النفي عن كل واحد من الأشخاص فأمران:

أما أولا فلأن لام الجنس إذا دخل في ضمن النفي على الجمع أفاد العموم بدليل صحة الاستثناء، وصحة الاستثناء تدل على الاستغراق.

وأما ثانيا فلأنه إذا قيل: فلان لا يقرب النساء، فإما أن يفيد أنه لا يقرب كل النساء أو لا يقرب واحدة من النساء، والأول باطل وإلا لصدق على جميع الناس؛ لأنه يستحيل في كل شخص أن يقرب كل النساء، ويمتنع في الرجل أن يكون لكل النساء، فلو كان عدم مقاربة

---

1 - سورة الحشر: آية ٢.

2 - سورة الحج: آية ٤٦.

البعض كافيا في صدق قولنا فلان لا يقرب النساء لوجب أن يصدق ذلك على كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المفهوم منه أنه لا يقرب واحدة من النساء، فكذلك في قوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) أي لا يدركه أحد من المبصرين بالأبصار، فثبت أن الآية تفيد عموم النفي في كل الأشخاص.

والذي يدل على الرابع وهو عموم كل الأزمنة فأمران:

أما أولا فلأن قوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) عام في كل الأزمنة، بدليل صحة الاستثناء، وصحة الاستثناء تدل على الاستغراق.

وأما ثانيا فهو أن النفي كالنهي، فكما أن قول القائل لا تدخل الدار يفيد أنه نهاه عن دخولها أبدا، فكذلك الخبر بالنفي إذا كان مطلقا وجب أن يفيد عموم النفي في كل الأزمنة، فهذا تمام تقرير وجه الاستدلال بالوجه الأول من الآية.

الوجه الثاني هو أن رؤيتنا لله تعالى تفيد النقص، والنقص عليه محال، فرؤيتنا له محال. أما أن رؤيتنا له تفيد النقص فبيانه بإثبات أمور أربعة:

أولها أن الله تمدح بنفي إدراك الأبصار. وثانيها أن ذلك التمدح ليس تمدحا بتفضل. وثالثها أنه راجع إلى ذاته. ورابعها أن إثبات ما هذا حاله يكون نقصا.

فالذي يدل على الأول وهو أن الله تعالى تمدح بنفي إدراك الأبصار وجوه ثلاثة:

أما أولا فلأنه وسط قوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) بين أوصاف المدح، لأن قبله قوله تعالى: (بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) إلى قوله: (وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)[1]، مدح كله، وبعده

---

1 - سورة الأنعام: آية ١٠١ – ١٠٢.

قوله: (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[1] مدح أيضا، وكل ما وسط بين أوصاف المدح يجب أن يكون مدحا، وإلا كان خارجا عن أساليب الفصاحة. ألا ترى أنه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز حكيم تقي لم يحسن كلامه، فعلمنا أن ما وسط بين أوصاف المدح يكون مدحا.

وأما ثانيا فلأن الأمة أجمعت على كون الآية واردة مورد التمدح، وإن اختلفوا في جهة التمدح، فأهل العدل يتأولونها على نفي الرؤية عنه تعالى في الدنيا والآخرة، والأشعرية منهم من حملها على نفي الإحاطة، ومنهم من حملها على اقتداره على منعنا من رؤيته في الدنيا والآخرة، وكل هذه الوجوه مدح، فيحصل منه إجماعهم على كون الآية مدحا.

وأما ثالثا فلأن إجماع المسلمين على قولهم: يا من يرى ولا يرى. ويريدون به الثناء على الله تعالى، وإنما أخذوه من الآية، فثبت أن الآية واردة مورد التمدح.

والذي يدل على الثاني وهو أن ذلك التمدح ليس تمدحا بتفضل، فنحترز بذلك عن التمدح بقوله: حليما عفوا. فإن العفو هو الذي يترك حق نفسه من الإضرار بالغير بالعقوبة، والحليم هو الذي لا يعاجل بالعقوبة، فهذا النفي مما يتمدح به، وليس إثباته نقصا. فإن استيفاء الحق جائز، والمعاجلة بالعقوبة لمن يستحقها غير ممنوع منه، والذي يدل على أن التمدح في الآية ليس تمدحا بتفضل أمران:

أما أولا فلأن حصول رؤية الله تعالى بأن يكون تفضلا أولى من عدمها تفضلا، لا سيما وعندهم أنها من أعظم الثواب.

وأما ثانيا فلأن التفضل إما أن يكون بإيجاد ضد الإدراك أو بأن لا يوجد الإدراك، وهما محالان كما مر، والذي يدل على الثالث وهو أن تمدحه راجع إلى ذاته؛ فلأنه لو رجع إلى

---

1 - سورة الأنعام: آية ١٠٣.

الفعل لكان لا يخلو إما أن يكون بإيجاد ضد الإدراك، أو بأنه لم يفعل الإدراك، والإدراك وضده محالان. أو بحصول الحجاب أو البعد وأمثالها من موانع الرؤية، وكل ذلك محال على الله تعالى، فبطل أن يكون تمدحه راجعا إلى الفعل، فيجب أن يكون راجعا إلى الذات.

والذي يدل على الرابع وهو أن إثبات ما هذا حاله يكون نقصا فأمران:

أما أولا فلأن ما كان نفيه مدحا إما أن يكون إثباته نقصا أو مدحا أو لا مدحا ولا نقصا، والأول هو المطلوب، والثاني باطل؛ لأن نفي المدح لا يكون مدحا وإلا لصح أن يوصف الإنسان بأنه غير قادر ولا عالم على جهة المدح، وهو باطل. والثالث باطل أيضا؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن نفيه مدحا، ولهذا فإن الإنسان لا يمدح بأنه ليس جالسا في داره، لما كان إثباته ليس مدحا ولا نقصا.

وأما ثانيا فلأن نفي السنة والنوم في قوله تعالى: (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ)[1] لما كان نفيه مدحا كان إثباته نقصا، فكذلك ها هنا يجب أن يكون إثبات الرؤية نقصا. فثبت بما ذكرنا أن رؤيتنا له تعالى تفيد النقص.

وأما أن النقص عليه تعالى محال فلأمرين:

أما أولا فلإجماع الأمة على أن النقائص على الله تعالى محال.

وأما ثانيا فهو أن النقص عليه تعالى إما أن يكون عدما لشيء من صفاته الذاتية أو لحصول ما ينافيها ويضادها أو لصدور فعل لا يجوز صدوره عنه كالقبيح أو عدم صدور فعل يجب صدوره عنه كترك الواجب، ولما علمنا أن رؤيته لا تفضي إلى القسمين الآخرين إذ لا تعلق للرؤية بما يخص الأفعال علمنا أنه يلزم النقص بحصول أحد القسمين الأولين،

1 - سورة البقرة: آية ٢٥٥.

إما لخروجه عن صفاته الذاتية أو حصول ما ينافيها ويضادها مثل كونه مقابلا أو من جنس المرئيات، ولما كان ذلك محالا كان القول بالرؤية محالا، فهذا تمام الاستدلال بالآية من هذين الوجهين.

المسلك الرابع أن الله ما ذكر سؤال رؤية في موضع إلا واستعظمه.

وذلك في ثلاث آيات: أحدها قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)[1]، فوصف الله تعالى من سأل الرؤية بكونه عاتيا مستكبرا، ولو كانت صحيحة لم يصف طالبها بالعتو والاستكبار، بل بكونه طالبا نازلا منزلة من طلب سائر المعجزات.

وثانيها قوله تعالى: (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ)[2]، فسمى سؤالهم للرؤية ظلما، وعاقبهم في الحال، فلو كانت الرؤية ممكنة لم يعاقبوا على طلبها.

وثالثها قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ)[3] فعاقبهم الله برمي الصواعق لما سألوا ما لا يمكن، فلو طلبوا ممكنا لم يعاقبوا كما لو طلبوا معجزة زائدة.

---

1 - سورة الفرقان: آية ٢١.

2 - سورة النساء: آية ١٥٣.

3 - سورة البقرة: آية ٥٥.

المسلك الخامس التمسك بقوله تعالى جوابا لموسى عليه الصلاة والسلام لما سأل الرؤية: (لَنْ تَرَانِي)[1].

ووجه الاستلال أن كلمة «لن» موضوعة للنفي على سبيل الأبد، مؤكدة للحجر في المستقبل وارده، لا كذاب من يقول سيفعل زيد، فنقول لن يفعل، كما نقل عن صاحب «العين» الخليل بن أحمد، وقرره الزمخشري[2] في «مفصله»، ولا شك أنها داخلة على الفعل في قوله لَنْ تَرَانِي وهو يفيد رؤية العين، فوجب بحكم الآية ألا يراه موسى عليه الصلاة والسلام، وإذا لم يره موسى أبدا فغير موسى من المؤمن أحق بأن لا يراه أبدا.

لا يقال: لو كانت «لن» موضوعة للنفي على سبيل الأبد لما وردت للنفي المنقطع، وقد وردت في المنقطع كما في قوله تعالى: (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ)[3]، وقد علمنا قطعا بالضرورة أنهم يتمنون الموت في الآخرة والخلاص من النار؛ لأنا نقول: هذا باطل لوجهين:

أما أولا فلأنا قد قررنا أن أصل وضعها للنفي على سبيل الأبد بما حكيناه عن أئمة الأدب، ولسنا نمنع من استعمالها مجازا في النفي المنقطع، فإذا علمنا أن أهل النار يتمنون الموت كان ورودها في قوله: وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ، مجازا.

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٤٣.

2 - محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم (٥٣٨هـ(، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر من قرى خوارزم ، وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وهو صاحب تفسير "الكشاف" و"أساس البلاغة"و"المفصل"، وكان معتزلي المذهب، مجاهرا شديد الإنكار على المتصوفة أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره. الزركلي: الأعلام ١٧٨/٧، كحالة: معجم المؤلفين ١٨٦/١٢.

3 - سورة البقرة: آية ٩٥.

وأما ثانيا فلا نسلم أنها واردة على سبيل المجاز؛ لأن الموت الذي نفي عنهم أنهم يتمنونه هو الموت الذي يؤديهم إلى العذاب الدائم، وهم لا يتمنونه أبدا، فهي مستعملة في حقيقتها في نفي التأبيد، والموت الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يخلصون به من العذاب، فكان أحدهما غير الآخر، وكانت «لن» باقية على أصل وضعها في نفي التأبيد.

فهذه المسالك الخمسة هي العمدة في نفي الرؤية، ثم إن للمعتزلة طرقا غير هذه، ونحن نوردها واحدا واحدا، ونبين فسادها وضعفها.

القول في المسالك الفاسدة وهي أربعة:

الأول طريق الأجناس

وهو أن المرئيات في الشاهد أجناس مخصوصة، وهي الجواهر والألوان والأجسام، فلا يخرج من هذه الأجناس ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها فلا يصح أن يرى إلا ما كان من جنسها كما أن المسموعات في الشاهد لما كان حسا مخصوصا وهي الأصوات فكما لا يجوز أن يسمع ما ليس بصوت فكذلك لا يجوز أن يرى ما ليس من هذه الأجناس وهذا باطل لوجوه أما أولا فما ذكروه هو مجرد دعوى فمجرد المطالبة بصحة كاف في سقوطه.

وأما ثانيا فهو أن الأمور التي يستحيل رؤيتها أجناس مخصوصة في الشاهد، فإن لزم من صحة كونه تعالى مرئيا أن يكون من جنس ما يرى في الشاهد لزم من استحالة كونه تعالى مرئيا أن يكون من جنس ما لا يرى في الشاهد من غير فرق.

وأما ثالثا فهو أنا نرى الجسم والسواد والبياض، ولا يلزم من رؤيتنا لها أن يكون كل واحد منها مثلا للآخر، فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى مرئيا ولا يكون مثلا لهذه المرئيات، وبالجملة فما ذكروه تعويل على مجرد الوجود، فكان خطأ فاسدا.

الثاني طريق الأخص.

وهو أن المرئي إنما يرى على أخص أوصافه كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون، فلو كان الله تعالى مرئيا لكان يجب أن يرى لصفته المقتضاة، والمقتضاة في حقه تعالى هي كونه قديما قادرا عالما حيا، وباطل أن يكون مرئيا لواحدة من هذه الصفات.

أما كونه قديما فلأن المرجع به إلى أنه لا أول له، والمرئي إنما يرى لصفة هو عليها الآن.

وأما كونه قادرا عالما حيا فلو تعلقت بها الرؤية في حقه تعالى لتعلقت بها الرؤية في حقنا، فكان يجب أن يرى الواحد منا على كونه قادرا وعالما، وهذا باطل بالضرورة، وهذا الطريق فاسد لوجهين:

أما أولا فلأنه تعالى إنما يرى لحقيقة ذاته المخصوصة لا لصفة زائدة، كما يخالف خلقه لحقيقة ذاته لا بصفة زائدة، فلا يلزم من تعلق رؤيتنا بحقيقة ذاته المخصوصة تعلقها بكونه قادرا عالما.

وأما ثانيا فلو سلمنا أنه تعالى يرى لصفته المقتضاة، فلم لا يرى على كونه قادرا وعالما. لا يقال: لو رئى على هذه الصفات لصح في الواحد منا أن يرى عليها؛ لأنا نقول: إن هذه الصفات عند القائلين بصحة الرؤية لا تماثل هذه الصفات في حقنا من كل الوجوه، وإذا لم يجب تماثلها من كل الوجوه لم يجب استواؤها في هذا الحكم، وهو تصحيح الرؤية.

الثالث طريق التماثل والخلاف.

قالوا: كل ما كان إدراكه مقصورا على حاسة واحدة فإنه لا يكون إلا متماثلا أو متضادا، كما نعلمه في السواد مع مثله، أو في السواد مع البياض، فلو كان الله تعالى مرئيا لكان إما

مثلا لبعض الألوان أو مضادا، ولما بطل ذلك في حقه استحال كونه مرئيا. وهذا فاسد لوجهين:

أما أولا فلأنهم لم يزيدوا فيما ذكروا على مجرد الدعوى من غير إقامة برهان على ما ادعوه، اللهم إلا أن يقولوا: لم نجد بيننا مقصورا على حاسة واحدة في الإدراك إلا متماثلا أو متضادا، كان ذلك تعويلا على الوجود، وإنه باطل.

وأما ثانيا فهذا ينبني على أنه لو رئى لوجب أن يكون من جنس المرئيات، وقد مر إبطاله فيما تقدم.

الرابع لو جاز تعلق الرؤية بالله تعالى لجاز أن تتعلق به سائر الإدراكات.

فيلزم أن يكون الله تعالى مسموعا مذوقا ملموسا، ولما بطل ذلك بضرورة العقل فهكذا رؤيته أيضا، وهذا ضعيف من وجهين:

أما أولا فإن هذا قد التزموه فلا معنى لإلزامهم إياه.

وأما ثانيا فالذي يبطل بضرورة العقل أن يكون تعالى من جنس الأصوات والروائح والطعوم، فأما إذا قالوا إنه تعالى يدرك بهذه الإدراكات ولا يلزم أن يكون من جنس هذه المدركات، فلا بد من إقامة دليل على بطلان قولهم، كما أنهم إذا قالوا بصحة رؤيته لم يقولوا إنه من جنس المرئيات.

القول في شبههم: ومنها عقلية.ومنها سمعية.

أما العقلية فأربع:

الأولى قالوا: إنا نرى الجواهر والألوان مشتركة في صحة كونها مرئية، فهذه الصحة لا بد لها من علة، فإن المعدومات لا يصح أن تكون مرئية، وهذه الموجودات من الجواهر والألوان يصح أن تكون مرئية، فلا بد من أمر لأجله صح في هذه الموجودات أن تكون مرئية، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة لهذه الموجودات أولى من حصولها للمعدومات، فوجب تعليل هذه الصحة، ولا يمكن تعليل هذه الصحة بخصوصية تحيز الجوهر وهيئة اللون؛ لأن هذا يوجب تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وإنه محال، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك، ولا شيء تشترك فيه الأجسام والأعراض إلا الوجود والحدوث، والتعليل بالحدوث باطل؛ لأنه عبارة عن وجود مرتب على عدم، ولا يمكن كون العدم جزءا من العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود، والوجود مشترك بين القديم تعالى وبين سائر المرئيات، فيجب أن تصح رؤيته وهو المطلوب.

والجواب من أوجه ثلاثة:

الأول أنا نسلم أنه لا بد لهذه الصحة من علة، ولكن نقول: إن الصحة في رؤية الجوهر واللون معللة بتحيز الجوهر وهيئة اللون، قوله يلزم منه تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، فنقول: هذا جائز، ويدل عليه وجوه:

أما أولا فلأنكم قد عللتم كون الأشياء مرئية بالوجود، فبماذا تعللون صحة كونها موجودة، فإن عللتموها بخصوصية حقائقها فقد عللتم الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وإن قلتم إن صحة كون الأشياء موجودة ليس أمرا ثبوتيا وإنما هو أمر إضافي، فكذلك نقول: ليس صحة كون الأشياء مرئية أمرا ثبوتيا وإنما هو أمر إضافي.

وأما ثانيا فلأن الأشياء المختلفة مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للآخر، والمخالفة أمر واحد، فإن عللتموه بحقائقها المختلفة فقد عللت الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وإن قلتم إن المخالفة ليست أمرا ثبوتيا، فكذلك صحة كون الشيء مرئيا ليس أمرا ثبوتيا.

وأما ثالثا فلأن صحة كون الشيء معلوما ومخبرا عنه أحكام متساوية، وقد عللت بحقائقها المختلفة.

وأما رابعا فلأن صحة العالمية والقادرية أمر واحد مشترك بيننا وبين القديم تعالى، ومع ذلك قد عللتم هذه الصحة في الشاهد بالحياة المحدثة وفي الغائب بالحياة القديمة مع اختلاف الحياتين، وفي ذلك اختلاف العلة مع تساوي الحكم.

وأما خامسا فلأن الأعراض مع اختلافها واختلاف أجناسها وحقائقها مشتركة في وجوب حاجتها إلى المحل، وحاجتها إلى المحل أمر واحد، ومع ذلك عللتموه بالحقائق المختلفة، فثبت بهذه الوجوه تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

الوجه الثاني سلمنا أنه لا يجوز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، فبماذا تعلل صحة كون الجواهر والألوان مرئية، فإن قالوا بالوجود؛ لأنه مشترك بين القديم وسائر المرئيات. فنقول: لو كان علة في صحة كونها مرئية للزم عليه أمور باطلة.

أما أولا فكان يلزم صحة كون الروائح والطعوم مرئية لنا، والعلم باستحالة ذلك ضروري.

وأما ثانيا فهو أن حواسنا سليمة، والموانع مرتفعة، وشرائط الرؤية حاصلة، فلو كان الوجود هو العلة في صحة رؤية الأشياء لوجب في العلوم والقدر وذات الله تعالى أن نراها الآن، وإنه محال.

وأما ثالثا فلأن الألوان لما صح كونها مرئية فإن الأعمى يجد في نفسه نقصا في امتناع رؤيته لها، فلو كانت الطعوم والروائح يصح أن تكون مرئية وجب أن يكون حالنا معها كحال الأعمى مع الألوان، فكان يجب أن نجد من أنفسنا ذلك النقص، وإنه محال بالضرورة. فبطل أن يكون الوجود علة في صحة كون الأشياء مرئية.

الوجه الثالث سلمنا أن العلة في صحة كون الأشياء مرئية هو وجودها، فمن أين لكم أن وجودها مساو لوجود القديم تعالى، فما أنكرتم أن تكون علة هذه الصحة هو الوجود بشرط تقدم العدم، كما أن الفعل محتاج إلى الفاعل في الوجود بشرط تقدم العدم، فإذا جاز أن يكون الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز أن يكون علة لهذه الصحة.

الشبهة الثانية قالوا: قد ثبت أن الله تعالى يرى غيره، فيجب أن يرى نفسه؛ لأن العلة في كونه رائيا لنفسه كونه رائيا لغيره، وإذا صح أن يرى نفسه صح أن يراه غيره؛ لأن المرئي في نفسه يصح أن يراه كل رائي.

والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول لهم: متى يلزم من رؤيته لغيره رؤيته لنفسه ؟ إذا جعلنا رؤيته لغيره علة في رؤيته لنفسه أو إذا جعلناه معلولا، فهذا ممنوع مسلم.

وبيانه أنا إذا جعلنا رؤيته لغيره علة في رؤيته لنفسه لزم لا محالة من حصول العلة حصول المعلول، فأما إذا جعلنا رؤيته لغيره معلولا لرؤيته لنفسه لم يلزم من رؤيته لغيره رؤيته لنفسه؛ لأن مثل المعلول يجوز حصوله لعلة أخرى غير تلك العلة، كما نقول في القبح، فإنه حكم واحد، ومع ذلك تعلل تارة بكون الفعل ظلما وتارة بكونه جهلا، وإذا كان الأمر كذلك فلم قلتم إن الحق هو الأول دون الثاني، بل الثاني أقرب إلى العقل؛ لأن رؤيته لغيره

كالتابع لرؤيته لنفسه، فجعل رؤيته لغيره معلولا أولى من جعله علة. وإذا كان معلولا بطل استدلالهم لجواز حصوله بعلة أخرى غير رؤيته لنفسه، وهو إنما يرى غيره لأنه حاصل على الصفة التي لمكانها يرى غيره.

وأما ثانيا فإذا كان وضع استدلالكم هكذا وهو أنه تعالى إذا صح أن يرى غيره صح أن يرى نفسه، فيلزم عليه أنه تعالى إذا صح أن يحرك غيره صح أن يحرك نفسه، وإذا كان قادرا على غيره كان قادرا على نفسه، من غير فرق. فهذا لازم على مناهج استدلالهم.

لا يقال: إن ذاته تعالى لا يصح عليها الحركة، ولا تتعلق بها القدرة، فلا يلزم من حركته لغيره وقدرته على غيره حركته لذاته وقدرته على ذاته؛ لأنا نقول: فهكذا نقول في الرؤية: إنه تعالى لا يصح رؤيته لنفسه كما لا تصح حركته لنفسه. فبينوا أولا أنه تعالى يصح أن يرى في نفسه، وحينئذ لا حاجة بكم إلى هذا الاستدلال.

الشبهة الثالثة قالوا: الجواهر والأجسام إنما صح أن ترى؛ لأنها قائمة بأنفسها، والقديم تعالى قائم بنفسه، فيلزم صحة كونه مرئيا. وإنما قلنا إن الجواهر والأجسام إنما صح أن تكون مرئية لأنها قائمة بأنفسها؛ فلأنها إذا وجدت كانت قائمة بأنفسها، فصح أن تكون مرئية، وإذا عدمت بطل كونها قائمة بأنفسها، فاستحال كونها مرئية، فإذا شاركها القديم تعالى في كونه قائما بنفسه صح أن يكون مرئيا.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولا فنقول: ما تعنون بقولكم إن الجواهر والأجسام إنما صحت رؤيتها لأنها قائمة بأنفسها ؟ تعنون أنها إنما صحت عليها الرؤية لأنها موجودة، فقد مر الكلام على هذه الشبهة. أو تعنون أنها إنما صحت عليها الرؤية لأنها مستقلة بأنفسها في الوجود من غير حاجة بها إلى محل، فهذا باطل باللون؛ فإنه مدرك وإن لم يكن قائما بنفسه.

وأما ثانيا فلم زعمتم أن العلة في صحة رؤية الجواهر والأجسام كونها قائمة بأنفسها ؟ فإن قالوا: لأنها إذا عدمت بطل كونها قائمة بأنفسها، فاستحالت رؤيتها، وإذا وجدت كانت قائمة بأنفسها فصح أن تكون مرئية. قلنا: إنه كما يبطل كونها قائمة بأنفسها عند عدمها يبطل أيضا تحيزها، وإذا وجدت فكما أنها قائمة بأنفسها فهي أيضا متحيزة، فلم جعلتم العلة في صحة رؤيتها كونها قائمة بأنفسها أولى من كونها متحيزة.

وأما ثالثا فلو قدرنا شيئا متحيزا مفتقرا في وجوده إلى محل لم يبطل عنا اعتقاد صحة رؤيته، ولو قدرنا أن القدرة وغيرها مما لا يرى مستغنيا في وجوده عن المحل لم يصح منا رؤيتها، فما يتبعه العلم بصحة كون الجوهر مرئيا يجب أن يكون هو العلة في رؤيته، وهو التحيز دون غيره. لا يقال: لو كان الجوهر مرئيا لتحيزه لما رئي السواد؛ لأنه ليس بمتحيز. لأنا نقول: ولو رئي لكونه قائما بنفسه لما رئي السواد؛ لأنه ليس قائما بنفسه.

الشبهة الرابعة قالوا: القديم تعالى لما كان عالما لذاته وجب أن يعلم ذاته كما يجب أن يعلم غيره، فكذلك إذا كان رائيا لذاته وجب أن يرى ذاته، كما يجب أن يرى غيره.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلو سلمنا أنه تعالى راء لذاته فصفة الذات إنما يلزم تعلقها بما يكون ممكنا في نفسه دون ما كان محالا، ولهذا فإنه تعالى وإن كان رائيا لذاته لم يلزم أن يرى المعدوم، لما كان مستحيلا في نفسه. فبينوا أولا أن ذاته مما يصح عليها الرؤية، ولا حاجة بكم إلى عموم التعلق بكونه رائيا لذاته.

وأما ثانيا فهو أنه تعالى إذا كان قادرا لذاته ولم يلزم منه قدرته على نفسه، لأنها ليست بمقدورة، فكذلك في مسألتنا يكون تعالى رائيا لنفسه ولا يرى ذاته؛ لأنها ليست بمرئية.

وأما شبههم السمعية فأربع:

الأولى تمسكهم بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى حكاية عنه: (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) قالوا: فلو كانت مستحيلة لما سألها، ولما جاز أن يطلبها، كما لا يجوز أن نسأله عن الصاحبة والولد، فلما سألها علمنا أنها جائزة غير مستحيلة.

والجواب عن هذا السؤال من أوجه ثلاثة:

الأول أنا لا نسلم أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل رؤية الله تعالى، ولم لا يجوز أن يكون المراد من قوله: (أرني أنظر إليك). أي أرني آية أعلمك بها علما ضروريا، وهذا تأويل أبي الهذيل وأبي القاسم، وفيه نظر من وجوه:

أما أولا فلو كان قوله: (أرني أنظر إليك) معناه أنظر إلى آية من آياتك لكان قوله مجيبا (لن تراني) لن ترى آية من آياتي، حتى تحصل المطابقة، فحينئذ يلزم وقوع الخلف في كلام الله تعالى، فمعلوم أنه قد رأى أعظم الآيات حيث جعل الجبل دكا.

وأما ثانيا فهو أن موسى عليه الصلاة والسلام قد وقف على آيات الله تعالى الباهرة نحو قلب العصا حية وفلق البحر وتفجير الماء من الحجر وإخراج اليد البيضاء، فطلب الآية بعد ظهور هذه الآيات معيب لا يليق بالأنبياء.

وأما ثالثا فهو أن موسى قد كان عرف الله تعالى وجعل يناجيه، ولا يليق بالعاقل أن يقول لمن يناجيه عرفني نفسك فضلا عن الأنبياء وهم أكمل الناس عقولا وأعرفهم بالله تعالى.

الجواب الثاني أنا نسلم أنه عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية، ولكن لا نسلم أنه سألها لنفسه وإنما سألها لقومه، وبيانه أن قوم موسى كانوا يطلبون منه أن يريهم ربه، كما حكى الله

تعالى عنهم في قوله: (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَّ جَهْرَةً)[1] فطلب من الله تعالى الرؤية ليحصل منه البيان على أنه ليس بمرئي، وأضاف السؤال إلى نفسه ليكون حصول البيان على أنه تعالى ليس بمرئي أكبر وقعا وأشد تمكنا في القلوب؛ لأنه إذا منع موسى عن الرؤية مع عظم قدره وقربه إلى الله تعالى فغيره يكون بالمنع أولى. وهذا تأويل الشيخين أبي على وأبي هاشم، وفيه نظر من وجوه:

أما أولا فلأن هذا عدول عن ظاهر الآية من غير دليل، فلا يكون مقبولا.

وأما ثانيا فهو أن الرؤية لو كانت لقومه وهو عالم باستحالتها على الله تعالى لمنعهم موسى عن السؤال، ولوجب عليه الرد عليهم؛ لأنه لا يجوز للأنبياء تقرير الجهال على جهالاتهم واعتقادهم الباطل، ولهذا فإنهم لما قالوا له اجعل لنا إلها كما لهم آلهة لم يسأل ذلك بل رد عليهم جهالتهم في الحال بقوله: (إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)[2].

وأما ثالثا فالذين سألوا موسى الرؤية إما أن يقال هم المؤمنون الذين كانوا مصدقين بثبوته، فكان يجب عليه أن يمنعهم عن سؤال الأمور الممتنعة، وكان كلامه كافيا لهم في المنع عن ذلك؛ لأن المؤمن إذا منعه الرسول عن شيء امتنع منه، فكان لا يحتاج إلى سؤال الله تعالى. وإما أن يقال هم الكفار الذين سأل لهم الرؤية، فهم ما كانوا وقت السؤال حاضرين، وإنما الحاضر هم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه كما حكى الله عنه في قوله: (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا)[3]، وإذا لم يكن أحد من الكفار حاضرا في تلك الحال بطل أن يكون السؤال لهم.

1 - سورة البقرة: آية ٥٥.

2 - سورة الأعراف: آية ١٣٨.

3 - سورة الأعراف: آية ١٥٥.

الجواب الثالث وهو جواب أبي الحسين والخوارزمي، أنا نسلم أنه سأل الرؤية لنفسه على وجهين:

أحدهما أن يكون سؤاله عليه الصلاة والسلام مع علمه باستحالة الرؤية على الله تعالى، ويكون لسؤاله فائدتان: إحداهما أن يضم الأدلة السمعية إلى الأدلة العقلية؛ لأن في كثرة الأدلة وتناصرها تقوية وبيانا إذا كانت من جنس واحد، فكيف بها إذا كانت من جنسين عقلي وسمعي، ولهذا أكثر الله من الأدلة على وجوده.

الفائدة الثانية أن مثل هذا قد وقع من إبراهيم عليه الصلاة والسلام حيث سأل الله تعالى بقوله: (أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)[1]، وكما وقع مثل ذلك من الملائكة حيث قالوا: (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)[2]، مع أنهم عالمون بدليل العقل استحالة ذلك على الله تعالى، أما على مذهبكم فلأنه لا يقبح من الله تعالى قبيح، وأما على مذهبنا فإنهم عالمون بحكمة الله تعالى وأنه لا يفعل القبيح، ومع ذلك فقد سألوا، وبالجملة قد وقع ذلك منهم، فما كان الفائدة في سؤالهم، فالعذر لهم فيه ها هنا فهو بعينه قائم في سؤال موسى عليه الصلاة والسلام للرؤية.

الوجه الثاني أن يكون سؤاله للرؤية عليه الصلاة والسلام مع عدم علمه باستحالتها على الله تعالى، ويكون فائدة سؤاله أن يحصل له العلم باستحالة الرؤية على الله تعالى بالسمع، وهذا جائز، أما على مذهبنا فهو أن المعارف وإن كانت كلها عقلية فعدم علمه باستحالة الرؤية على الله لا يكون جهلا بالله، إذ ليس للمرئي بكونه مرئيا حال، فيقال إنه قد جهله. وأما على مذهبكم فالمعارف كلها إنما وجبت بالشرع، فلعل في شريعة موسى أن

---

1 - سورة البقرة: آية ٢٦٠.

2 - سورة البقرة: آية ٣٠.

العلم باستحالة الرؤية غير واجب، ثم ولو كانت واجبة فلعل موسى عصى بتركها، ومذهبكم تجويز المعاصي على الأنبياء، ويؤكد عصيانه أمران:

أما أولا فلأنه تاب، والتوبة لا تكون إلا عن معصية.

وأما ثانيا فلأنه سأل الرؤية في الدنيا، وليس لأحد عندكم أن يراه في الدنيا، فقد عصى موسى بسؤاله.

لا يقال: إن أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب أن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل له، والعلم الضروري أيضا حاصل بأن ما كان مقابلا أو في حكمه فهو مختص بالجهة، إما متحيز أو عرض، فهذان العلمان الضروريان إما أن يكونا حاصلين لموسى عليه الصلاة والسلام أو لا يكونا حاصلين، فإن كانا حاصلين لزم من صحة سؤاله الرؤية اعتقاده لكونه تعالى جسما متحيزا أو عرضا، وذلك مما لا يجوز باتفاق على الأنبياء؛ لأن تجويز ذلك يمنع من العلم بحكمته تعالى عندكم، وإن لم يحصل لموسى هذان العلمان الضروريان كان ذلك قدحا في كونه عليه الصلاة والسلام عاقلا، وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن المسلمين؛ لأنا نقول: ذكر الخوارزمي كلاما حاصله أن المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل إنما يحصل بالخبرة والاستقراء في الشاهد، ثم يعلم ذلك في الغائب بطريق النظر، فلا يبعد أن يطلب موسى دليلا سمعيا ليعلم بنظره فيه وتأمله له أن الله تعالى غير مرئي، قوله: العلم بأن المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل إما أن يكون حاصلا لموسى عليه الصلاة والسلام أم لا، قلنا: أما في الشاهد فهو حاصل بعد الخبرة والاستقراء، وأما في الغائب فليس بحاصل، وإنما يحصل بعد حصول سمع الدليل السمعي، والنظر فيه. قوله: لو لم يكن حاصلا لزم أن يكون موسى غير عاقل. قلنا: إنما يلزم أن يكون غير عاقل لو لم يحصل هذا العلم بعد الخبرة والاستقراء في الشاهد، فأما إذا كان حاصلا فلا، فأما في الغائب فإنما يعلم بنظر وتأمل، فلا يكون معدودا في كمال العقل.

فأما العلم بأن ما كان مقابلا أو في حكم المقابل فهو متحيز أو عرض فهو ضروري، حاصل لكل أحد.

فهذا منتهى كلام الخوارزمي فيما أورد إشكالا على جواب أبي الحسين مع زيادة بيان منا له، فأما سؤال الصاحبة والولد فتنزيل جوابه على حد اختلافهم في الأجوبة عن سؤال الرؤية.

أما الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم فيقولان: إنما لم يسأل الصاحبة والولد؛ لأن الغرض من سؤال موسى عليه الصلاة والسلام على قولهما إنما هو طلب آية يعلم بها ربه علما ضروريا، ولا يتمشى هذا ولا يكون معقولا في سؤال الصاحبة والولد.

وأما الشيخان أبو علي وأبو هاشم فإنما لم يسأل الصاحبة والولد على قولهما إن سؤال الرؤية كان لقومه فلأمرين:

أما أولا فلأنهم ما سألوه أن يسأل عن الصاحبة والولد، فيكون سائلا لهما.

وأما ثانيا فلأنه إنما سأل لهم ما يمكن أن يعلم استحالته بالسمع، ليرد منه دليل سمعي على استحالته كالرؤية. فأما استحالة الصاحبة والولد فلا يمكن أن يعلم استحالتهما بالسمع، فلهذا لم يسأل الصاحبة والولد.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنما لم يسأل الصاحبة والولد على قوله: إن سؤال الرؤية كان لنفسه سواء فرضنا كونه عالما باستحالة الرؤية عليه أم لا؛ فلأنه إنما طلب دليلا سمعيا على استحالة الرؤية ليعلم بنظره فيه استحالتها عليه، فأما الصاحبة والولد فلا يمكن أن يعلم استحالتهما بالسمع.

فهذه خلاصة كلام المعتزلة في جواب هذه الشبهة، والمختار في سؤال موسى أمران:

أحدهما أنه عليه الصلاة والسلام يجب أن يكون عالما باستحالة الرؤية على الله تعالى خلافا لما ذكره أبو الحسين في أحد وجهيه من أنه يجوز أن يكون غير عالم باستحالة الرؤية على الله تعالى، ويدل عليه أمران:

أما أولا فلأن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أعرف الخلق بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، فكيف يخفى على موسى حال العلم باستحالة الرؤية على الله تعالى مع ما في تجويزها من إيهام الجسمية والعرضية والحصول في الجهة، والله يتعالى عن ذلك كله.

وأما ثانيا فلأنه عليه الصلاة والسلام لما جوزوا الرؤية وطلبوها بقولهم: أرنا الله جهرة. قالوا: (أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا)[1]. فأنكر ذلك عليهم وعده سفها وضلالا، فكيف يجوز أن ينكره عليهم ويكون حاصلا على مثله.

وثانيهما أن سؤاله للرؤية ما كان عن نفسه وإنما كان عن قومه، ويدل عليه أمران:

أما أولا فلأنه عليه الصلاة والسلام لما فهم منهم طلب الرؤية أنكر عليهم غاية الإنكار وألقمهم الحجر في امتناعها وأعلمهم بما اقترحوا من الخطأ، كما اقترحوه في قولهم: (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)[2]. فأبوا إلا التمادي في جهلهم ولجاجهم بقولهم: أرنا الله جهرة. وبقولهم: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة. وكانوا حين كلم الله موسى يسمعون كلامه، فلما سمعوا كلام الله تعالى أرادوا عملا على رأي فاسد أن يرى موسى ربه، فيرونه معه، فقال موسى سائلا لهم ليرد منه تعالى ما يقطع لجاجهم ويحسم شغبهم: رب أرني أنظر إليك.

1 - سورة الأعراف: آية ١٥٥.

2 - سورة الأعراف: آية ١٣٨.

وأما ثانيا فلأن مثل هذا السؤال لا يليق بمن أيد بالعصمة، وطهر عن نسبة ما لا يليق بجلال الربوبية، وإنما يحق أن يكون سؤالا لقومه لفرط جهلهم وإعراضهم عن قبول قوله، فأما إضافة السؤال إلى نفسه في قوله: رب أرني أنظر إليك، ففيه مقصد عظيم، وهو أنه إذا منع من الرؤية مع الزلفة العظيمة عند الله وقرب المنزلة فغيره بالمنع أولى، فلو كان سؤال الرؤية لنفسه لأورده الله تعالى على سبيل الزجر والملامة، ولكان مستحقا للتوبيخ والإنكار، كما حكى الله عن قومه في قوله: فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ. فأما صعقته وتوبته فما كانتا إلا من أجل استعظام طلب الرؤية وفخامة شأنها لما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدك الجبل وحصول الصاعقة، كأن الله عز سلطانه حقق أن طلب الرؤية مع استحالتها يشبه إضافة الولد إليه، في قوله: (تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا)[1]، ولو كان للمجبرة دربة وفطانة وعلم بأحوال الأنبياء لعلموا أن قوله عليه الصلاة والسلام: رب أرني أنظر إليك. لما فيه من إيهام الجسمية أو العرضية ما كان إلا سؤالا لقومه وترجمة عن مقترحاتهم وحكاية عن جهلهم.

لا يقال: هذا الاختيار يضعف لوجهين:

أما أولا فلأنه خلاف الظاهر، فلا يكون مقبولا، لأن الظاهر إضافة الرؤية إلى نفسه في قوله رب أرني، وأضافها الله إليه في جوابه بقوله: لن تراني.

وأما ثانيا فإذا كان يعلم أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فلم لم يمنع قومه عن سؤالها، ويرد عليهم جهلهم ولا يقرهم عليه لما فيه من الخطأ؛ لأنا نقول: أما كونه عدولا عن الظاهر فلا ننكره، ولكن إنما عدلنا عن الظاهر لأن أدلة العقل لا يمكن حملها على غير مدلولها، والظواهر يمكن حملها على غير ظاهرها، فكان التصرف في المحتمل أولى من غير

---

1 - سورة مريم: آية ٩٠ – ٩١.

المحتمل، وأما أنه لم لم يمنعهم عن سؤال الرؤية ؟ فلأنه قد بالغ في نهيهم وتعريفهم بجهلهم، فأبوا إلا الإصرار على الجهل، فأراد قطع شغبهم وحسم مادتهم بما يرد من الله تعالى من المنع عن رؤيته.

الشبهة الثانية وهو التوجيه الثاني من سؤال الرؤية لهم، قوله تعالى: (فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)[1] قالوا: علق رؤيته باستقرار الجبل، فاستقرار الجبل ممكن، وما علق على الممكن فهو ممكن، فالرؤية ممكنة. وإنما قلنا إنه علق رؤيته على استقرار الجبل فهو ظاهر في الآية، فإنه علقها بصيغة الشرط بقوله: فإن استقر مكانه فسوف تراني. وإنما قلنا إنه ممكن؛ فلأنه لا مانع من استقرار الجبل، ولا إحالة فيه. وأما أن ما علق على الممكن فهو ممكن فهو ضروري لا إشكال فيه، فثبت أن رؤيته تعالى ممكنة.

والجواب من وجهين:

الأول أنا لا نسلم أنه علق الرؤية بأمر ممكن، قوله استقرار الجبل ممكن، قلنا: إنه وإن كان ممكنا بالإضافة إلى ذاته لكنه مستحيل بالإضافة إلى أمور أخر، ولا فرق في استحالة وقوع الشيء وحصوله بين أن يكون مستحيلا لذاته وبين أن يكون مستحيلا لأمور أخر وراء ذاته، ولهذا فإنه لا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم سبحانه وبين استحالة وقوع القبيح من جهته، وإن كان استحالة حدوثه لذاته واستحالة وقوع القبيح منه لداعيته، واستحالة الاستقرار إنما هو لأمور ثلاثة:

أما أولا فلأن عندكم أنه تعالى أراد في ذلك الوقت ألا يستقر الجبل، وما أراد الله ألا يحصل كان حصوله محالا عندكم، فإذن حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال.

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٤٣.

وأما ثانيا فهو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه، وحصول الاستقرار حال الحركة محال.

وأما ثالثا فهو أن قوله فإن استقر مكانه فسوف تراني معناه فإن استقر حال التجلي؛ لأمرين:

أما أولا فلأن أحدنا لو قال لحاجب الخليفة: أرني الخليفة. فقال الحاجب: لن تراه ولكن انظر إلى زيد فإن استقر قدماه فسوف تراه. فلما تجلى الخليفة لم يستقر قدما زيد، علمنا أنه أراد فإن استقر قدماه حال التجلي.

وأما ثانيا فلولا أن الغرض بقوله فإن استقر مكانه فسوف تراني حالة التجلي لكان لا معنى لقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا؛ لأن ذكره ليس إلا ليزيد أن استقرار الجبل حالة التجلي محال لا يمكن، فثبت أن حصول الرؤية معلق على أمر مستحيل، فيجب أن يكون مستحيلا.

الوجه الثاني سلمنا أن الرؤية معلقة على أمر ممكن، فلم قلتم إنها لا بد أن تكون ممكنة ؟

بيانه أن المعلق على ما لا يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد أمرين: أحدهما استحالة حصول المعلق عند عدم الشرط. والثاني صحة حصوله عند حصول الشرط. والمطلوب المعلق بالشرط ها هنا ليس إلا وقوع الرؤية وحصولها، ولا شك عند حصوله أن موسى عليه الصلاة والسلام لما سأل الرؤية بقوله: رب أرني أنظر إليك. وأجابه الله تعالى بقوله: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني. فعلق الرؤية بأمر غير حاصل، فكان تعليقه للرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جوابا مطابقا.

فأما أن الغرض بيان كون الرؤية ممكنة أو غير ممكنة فهو أمر غير مطلوب ولا مقصود، فلو كان الغرض من التعليق بيان صحة الرؤية واستحالتها لم يكن الجواب مطابقا، فثبت أن الغرض بيان نفي وجودها لانتفاء شرطها، وهو المطلوب.

الشبهة الثالثة وهو التوجيه الثالث من سؤال الرؤية، قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا. والتجلي هو الظهور والتكشف، وإذا جاز أن يتجلى للجبل جاز أن يتجلى لغيره.

والجواب أن التجلي لا يخلو إما أن يكون المراد به التجلي بذاته أو بآياته، والأول باطل؛ لأن التجلي في اللسان يراد به وجهان:

أحدهما الظهور والتكشف كما يقال: تجلى الهلال للناظرين. أي ظهر.

والثاني يراد به مقابلة الشيء كما يقال: تجلى لي فلان فنظرت إليه، وتجلى البارئ للعبد إذا رفع رأسه فقابله ونظر إليه. ولا يمكن حمل التجلي في الآية على هذين الوجهين لاستحالتهما على الله تعالى؛ لأنهما لا يجوزان إلا على الأجسام، وهو تابع لها، فبطل حمل الآية عليهما، وإن كان الغرض التجلي بآياته فلا شك أن تجلي الله بآياته هو ظهور آياته، والآية الظاهرة التي كان الله بها متجليا هو تقطيعه للجبل، فحينئذ يصير معنى الآية: فلما تجلى الله بآياته للجبل جعله دكا. وهذا لا يفيد معنى الرؤية في حال، فبطل ما توهموه من الآية[1].

الشبهة الرابعة تمسكهم بقوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[2] قالوا: ووجه الاستدلال بهذه الآية أن النظر وإن جاء في اللغة لمعان عدة إلا أن الأمة مجمعة على أن المراد به في هذه الآية أحد أمور ثلاثة:

---

1 -هنا انتهى الجزء المصور والموجود من المخطوط في دار الكتب المصرية والذي يقع في ١١٢ لوحة.

2 - سورة القيامة: آية ٢٢-٢٣.

إما الرؤية أو الانتظار أو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته. فإذا أبطلنا القسمين الآخرين ثبت أن المراد به الرؤية، وإنما قلنا: إن الأمة مجمعة على أن المراد بالنظر ها هنا أحد هذه الأمور الثلاثة؛ فلأن من أثبت الرؤية حمل النظر ها هنا عليها، ومن نفاها فإنه يحمل النظر على أحد وجهين: إما على تقليب الحدقة نحو المرئي، ونقول: لما استحال التقليب في حق الله تعالى جاز إضمار ما يصح ذلك فيه، فيكون المراد ناظرة إلى ثواب ربها. وإما أن يحمل النظر على الانتظار، وليس أحد من الأمة قال في الآية قولا وراء هذه الأمور الثلاثة، وإنما قلنا إنه لا يمكن حمله على الانتظار؛ فلأن لفظ النظر المقرون بحرف إلى متعلقا بالوجه ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار. وإنما قلنا إنه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة؛ لأن ذلك يتضمن كون المنظور إليه في الجهة والمنظور إليه ها هنا هو الله تعالى، وليس حاصلا في جهة، فإذا بطل هذان القسمان ثبت أن المراد بالنظر في الآية الرؤية.

والجواب عن هذه الشبهة من أوجه ثلاثة:

الأول أن النظر وإن كان يقع على معان عدة فلا نسلم أنه يفيد الرؤية بل إنما يوضع لتقليب الحدقة نحو المرئي أو لمقابلة الحدقة للمرئي، وليس بنفس الرؤية، وإنما هو مقدمة الرؤية، ينزل منزلة الإصغاء من السمع، ويدل على ما قلناه أمور عشرة:

أما أولا فقوله تعالى في قصة الأصنام: (وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)[1] أثبت النظر حال عدم الإبصار، والمنفي غير المثبت، فالنظر غير الإبصار. لا يقال: النظر ها هنا مجاز؛ لوروده في حق الأصنام. لأنا نقول: المجاز كالحقيقة في عدم المناقضة.

وأما ثانيا فلأنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره. فأثبت النظر مع عدم الرؤية، وهذا يدل على تغايرهما.

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٩٨.

وأما ثالثا فلو كان النظر بمعنى الرؤية لوجب أن يقال رأيت إليه كما يقال نظرت إليه.

وأما رابعا فإنا نرى كون الجماعة ناظرين إلى الهلال ولا نرى كونهم رائين له، وهذا يدل على التباين والمغايرة.

وأما خامسا فلأنهم يقولون ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيته، فيجعلون الرؤية غاية للنظر، وغاية الشيء غير الشيء.

وأما سادسا فلأن قولهم نظرت إلى زيد يفيد أن نظره انتهى إليه؛ لأن حرف إلى لانتهاء الغاية، فجرى مجرى قولهم أشرت إليه وأومأت إليه، وذلك يفيد الحركة إلى الشيء على وجه ينتهي إليه دون غيره، فكان النظر عبارة عن تحريك العين في مقابلة المرئي، وهذا ليس حاصلا في الرؤية.

وأما سابعا فلأن الله تعالى يوصف بأنه راء ويرى، ولا يوصف بأنه ناظر وينظر، فأحدهما غير الآخر.

وأما ثامنا فلأنهم يقسمون النظر أقساما كثيرة فيقولون: فلان ينظر إلي نظر راض ونظر غضبان ونظر متحيز. قال النابغة:

نَظَرَتْ إِلَيَّ لِحَاجَةٍ لَمْ تَقْضِهَا نَظَرَ الْمَرِيضِ إِلَى وُجُوهِ الْعُوَّدِ(1)

1 - البيت من بحر الكامل، وقد عاب الأصمعي بين يدي الرشيد قول النابغة:

نظرت إليك بحاجة لم تقضها نظرَ المريض إلى وجوه العوَّدِ.

فقال: يكره تشبيه المحبوب بالمريض. انظر ابن حجة الحموي: خزانة الأدب ١/ ٣٩٨.

وقال الكميت:

وَشُعْثٍ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلالٍ كَمَا نَظَرَ الْظَمَا حَيَّا الْغَمَامِ(1)

ومعلوم أن رؤية هؤلاء واحدة؛ لأنهم يرون الشيء على ما هو عليه، ويستحيل وقوع التفاوت في نفس الرؤية، وإنما المراد من قولهم فلان ينظر إلي نظر راض ونظر شزر وصف عينيه بما يكون عليه الباغض من الانحراف والازورار.

لا يقال: أليس أنهم يقولون فلان يرى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل، فإذا جاز ذلك في الرؤية جاز في النظر أيضا. لأنا نقول: إنهم ما قسموا الرؤية وإنما أضافوها تارة إلى عين الرضا تارة إلى عين الغضب.

وأما تاسعا فلأنهم يصفون النظر بما لا يمكن أن توصف به الرؤية، ولهذا يصفون النظر بالشدة والصلابة، أنشد ابن قتيبة:

يَتَقَارَضُونَ إِذَا الْتَقَوْا فِي مَوْطِنٍ نَظَرًا يُزِيلُ مَوَاقِعَ الأَقْدَامِ(2)

قال ابن قتيبة: يكاد يزيلها من شدته وصلابته؛ لأنه لا يقال: يكاد هذا النظر يزيل الأقدام إلا لشدة ذلك، والمعنى بتلك الشدة الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها، فعرفنا أن النظر هو التقليب لا الرؤية.

وأما عاشرا فما أنشده أبو علي الفارسي[3]:

فَيَا مَيُّ هَلْ يُجْزَى بُكَائِي بِمِثْلِهِ مِرَارًا وَأَنْفَاسِي عَلَيْكِ الزَّوَافِرُ

---

1 - البيت من بحر الوافر.

2 - البيت من بحر الكامل.

3 - البيتان من بحر الطويل، وهما لذي الرمة.

فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا، ولو كان النظر هو رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه.

فهذه الأمور العشرة كلها دالة على أن لفظة النظر غير محتملة للرؤية ولا تفيدها في حالة من حالات إطلاقها. لا يقال: لم لا يجوز أن تكون لفظة النظر مقولة بالاشتراك بين الرؤية وتقليب الحدقة والمقابلة. لأنا نقول: هذا باطل لوجوه أربعة:

أما أولا فلأنها لو كانت لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والمقابلة والتقليب لكانت حقيقة في الرؤية ومفيدة لمعناها، وقد بينا فيما سلف أن النظر لا يفيد الرؤية أصلا.

وأما ثانيا فهو أن الاشتراك على خلاف الأصل، والأصل أن الألفاظ موضوعة على معانيها المفردة من غير اشتراك، فمن ادعى كون اللفظة موضوعة بالحقيقة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر كان مدعيا لخلاف الأصل، فعليه الدلالة.

وأما ثالثا فلأنهم قالوا: فلان ينظر إلي نظر راض ونظر غضبان ونظر شزر، فأطلقوا هذا التقسيم في النظر، فلو كان لفظ النظر واقعا على الرؤية حقيقة تارة وعلى التقليب والمقابلة أخرى لكان المنقسم إلى هذه الأقسام بعض ما نطلق عليه اسم النظر لا كل ما يسمي بالنظر، فكان يلزم ألا نعلم أن المراد تقليب الحدقة دون الرؤية إلا بالقرينة؛ لأن هذا من حق ما يكون مشتركا، أعني أنه لا بد فيه من القصد بالقرينة، فلما لم يفصلوا علمنا أن لفظ النظر لا يفيد الرؤية بحال.

وأما رابعا فهو أن أحدا من الأمة لم يقل بأن لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والتقليب والمقابلة؛ لأن المثبتين للرؤية حملوها على الرؤية، والمنكرون للرؤية حملوها على التقليب

والمقابلة، فحملها عليهما يكون خرقا للإجماع، وإنه غير جائز، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن النظر لا يفيد الرؤية.

الوجه الثاني أنا قد بينا أن النظر لا يفيد الرؤية بحال، فإذا كان كذلك فلم قلتم إنه لا يجوز أن يكون المراد بالنظر في الآية الانتظار، قالوا: النظر بمعنى الرؤية يمكن إسناده إلى الله، والنظر بمعنى الانتظار لا يمكن إسناده إليه. قلنا: لم لا يضمر فيه الثواب حتى يكون النظر معدى إليه، وهذا وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه، ويدل عليه أمران:

الأول أن الله تعالى قابل بين أول الآية وبين آخرها، فلو كان المراد في أول الآية الرؤية لنفاها في آخرها، ولكان يقول في آخرها: ووجوه يومئذ باسرة غير ناظرة إلى ربها. ليشاكل القسمان، فلما لم يقل ذلك، بل قال: (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ)[1]. فأوجب للكفار خوف العقاب وتوقع حصوله دون المنع من الرؤية، فوجب أن يكون الذي أوجبه للمؤمن هو انتظار الثواب وتوقع حصوله، ليناسب آخر الكلام أوله، ويتسق نمط الآية، ويصير معناها: وجوه يومئذ ناضرة أي ناعمة لثواب ربها منتظرة، ووجوه يومئذ باسرة أي كالحة في مقابلة قوله ناضرة، تظن أن يفعل بها فاقرة أي تخاف حصول العقاب وتتوقع هجومه، وهي في مقابلة قوله منتظرة لثواب ربها.

الثاني إن كثيرا من الصحابة والتابعين فسروا الآية بذلك، روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في معنى قوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة. ينظرون إلى الله في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا. أي ينتظرون ما يأتيهم من نعم وإحسان.

---

1 - سورة القيامة: آية ٢٥.

وعن ابن عباس أنه سئل عنها فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمة الله تعالى وكرامته، وتلا قوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ.

وعن مجاهد في معنى قوله: ناضرة إلى ربها ناظرة. أي حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها.

وعن ابن المسيب: تنتظر الثواب من ربها.

وعن أبي صالح: أنها تنتظر الثواب من ربها. فثبت أن المفسرون فسروا الآية بذلك، ولم ينكر عليهم غيرهم، فكان إجماعا منهم، فوجب حملها عليها.

لا يقال: النظر المقرون بحرف التعدية وهو إلى لم يرد بمعنى الانتظار.

لأنا نقول: هذا باطل لأمرين:

الأول أنا لا نسلم أن إلى هي حرف تعدية، وإنما هي اسم، ولها معنيان: أحدهما أنه قد جاء «إلى» و «ألى» واحد الآلاء اسم للنعم. ذكره الأزهري في تهذيبه ورواه أبو العباس المبرد وابن الأعرابي وذكره ابن دريد في «الجمهرة» وابن السكيت في «المقصور والممدود».

وأنشدوا للأعشى:

أَبْلَجُ لا يَرْهَبُ الهُزَالَ وَلا يَقْطَعُ رَحِمًا وَلا يَخُونُ إِلا(1)

وإذا كان كذلك كان معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة.

---

1 - البيت من بحر المنسرح.

وثانيهما أن إلى قد تجيء بمعنى عند، ذكره الأزهري في التهذيب، وذكر ابن السكيت أن «إلى» بمعنى «عند» قد جاء، وأنشد قول أوس:

فَهَلْ لَكُمَا فِيمَا إِلَيَّ فَإِنَّنِي بَصِيرٌ بِمَا أَعْيَا النِّطَاسِيَّ حِذْيَمَا(1)

أي فهل لكما فيما عندي، فعلى هذا يكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ناظرة.

الثاني هب أنا سلمنا أن إلى ليس باسم للنعم، وأنها ليست بمعنى عند، وإنما هي حرف للتعدية، ولكن لا نسلم أن ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار.

وبيانه بما يحكى عن ابن عباس، أنه قال: العرب تقول: إنما نظر إلى الله ثم إلى فلان.

وروي عن الخليل أنه قال: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته.

وقال الشاعر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدْتَنِي نِعَمَا(2)

وقال آخر:

كُلُّ الخَلائِقِ يَنْظُرُونَ سِجَالَهُ نَظَرَ الحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلالِ(3)

ومعلوم أن الحجيج ينتظرون طلوع الهلال.

---

1 - البيت من بحر الطويل، والشاعر هو أَوْسُ بن حَجَرٍ بن مالك التميمي أبو شريح شاعر تميم في الجاهلية. والنِّطَاسِي تعني عالم بالأمور حاذق بالطب وغيره، وهو بالرومية النِّسْطاسُ. لسان العرب مادة نطس.

2 - البيت من بحر الكامل.

3 - البيت من بحر الكامل.

لا يقال: إنا لا ننازعكم في أن النظر المقرون بإلى يجيء بمعنى الانتظار، ولكن نقول: النظر المقرون بإلى المعلق بالوجه لا يمكن أن يأتي بمعنى الانتظار.

لأنا نقول: هذا باطل بقول حسان:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ ... إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْخَلاصِ(1)

ويقول الشاعر:

وَيَوْمٍ بِذِي قَارٍ كَأَنَّ وُجُوهَهُمْ ... إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِرُ(2)

وقال المغيث:

وُجُوهٌ بِهَا لَيْلُ الْحِجَازِ عَلَى النَّوَى ... إِلَى مَلِكٍ زَانَ الْمَعَادِنَ نَاظِرَهْ(3)

فثبت بهذه الأشعار أن النظر المعدى بـ «إلى» المعلق بالوجه قد يجيء بمعنى الانتظار، فيجب حمل الآية عليه، وهو المطلوب.

الوجه الثالث سلمنا أن النظر في الآية ليس بمعنى الانتظار، فلم لا يجوز أن يكون بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي. قوله: إنما يعقل إذا كان المنظور إليه في جهة، والله تعالى ليس حاصلا في جهة. قلنا عن هذا جوابان:

الأول أنا نقول: لم لا يجوز أن يكون المعنى إلى ثواب ربها ناظرة، وهذا وإن كان على خلاف الأصل إلا أنه يجب إضماره؛ لأن الصحابة والتابعين فسروا الآية بذلك.

---

1 - البيت من بحر الوافر.

2 - البيت من بحر الطويل.

3 - البيت من بحر الطويل.

روي عن أمير المؤمنين أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وعن ابن عباس أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وعن مجاهد وقتادة مثله، وعن النخعي أنه قال: حدثنا من سمع عليا يقول في قوله تعالى: إلى ربها ناظرة، إذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبوب الجنة، فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم.

وعن سعيد بن مسلم قال: سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى: إلى ربها ناظرة، فقال: ما يقول أهل العراق ؟ قلت: يزعمون أنهم يرون الله. قال: كذبوا، أليس الله تعالى قال: (لا تدركه الأبصار). قلت: فما تقول في قوله: إلى ربها ناظرة، قال: إلى ثواب ربها ناظرة.

ثم إن الذين يحملون الآية على هذا التأويل لا بد لهم من أحد أمرين: إما حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)[1]. فيضمرون الثواب كما قررناه. وإما أن يقولوا: إن «إلى» واحد الآلاء فلا يحتاجون إلى إضماره.

لا يقال: كيف تقولون إن «إلى» قد يجيء اسما واحد الآلاء. والأكثرون من أئمة النحو ذكروا في باب الحروف الجارة أن منها ما يجيء اسما، ومنها ما لا يجيء اسما، وأوردوا صيغة «إلى» في قسم ما لا يجيء اسما، وهكذا عمله الزمخشرى في مفصله، فإنه قال عند ذكره الحروف الجارة: إن «إلى» مما يكون حرفا لا غير. وأنتم ها هنا قد جعلتموه تارة اسما بمعنى واحد الآلاء وتارة حرفا للتعدية.

لأنا نقول: هذا خطأ وجهل بمقاصد النحاة؛ فإنهم إنما منعوا أن يأتي «إلى» اسما من غير إعلال ولا إشكال أن «إلى» اسما لا يأتي إلا مع الإعلال؛ لأن الأصل فيه «إلي» بتحريك الياء، فلما تحركت قلبت أَلِفًا، مثل فتى، ولهذا فإن قولنا: مِنْ أَمْرًا من مَانَ يَمِينُ، وكذلك قولنا: فِي أَمْرًا من قولنا فَاءَ يَفِيءُ، لما كانا لا يأتيان فعلين إلا مع الإعلال لم يعدهما النحاة فيما

1 - سورة يوسف: آية ٨٢.

يجيء حرفا وفعلا، لما لم يكونا كذلك إلا بالإعلال، ألا ترى أن الكاف ومذ ومنذ لما أتت وهي على حالها من غير إعلال تارة اسما وتارة حرفا عدوها مما يجيء اسما وحرفا، فلما كانت «إلى» لا تجيء اسما إلا مع الإعلال لم يعدوها فيما يجيء اسما وحرفا، فحصل من مجموع كلامنا أن «إلى» يجب أن تكون اسما مع الإعلال، وإن لم يعدها النحاة في الحروف الجارة، فيما يجيء اسما وحرفا؛ لأنهم إنما يعدونها اسما وحرفا إذا صارت اسما من غير إعلال، فأما مع الإعلال فلا.

الجواب الثاني سلمنا أن النظر في الآية لا يمكن حمله على تقليب الحدقة إلا إذا كان المنظور إليه في جهة، فلم قلتم إن الله تعالى ليس في جهة، ولا شك أن هذا هو الحق على منهاج القائلين بالرؤية؛ لأن من قال بها لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى؛ لأن الدلالة على نفي الجهة ليس إلا أن يقال: لو كان تعالى حاصلا في الجهة لكان شاغلا لها، فكما أن المعقول من الحصول في الجهة شغلها، فكذلك المعقول من الرؤية الأمر الذي لا يحصل إلا مع المقابلة، فإن جاز لكم إثبات رؤية منزهة عن المقابلة جاز للقائلين بالجهة إثبات الحصول فيها منزها عن الشغل لها من غير فرق.

لا يقال: الفرق بينهما ظاهر، فإنا إذا رأينا شيئا فإنا نعقل بالبديهة الفرق بين رؤيتنا له وبين كوننا مقابلين له، فالرؤية هي بعض إدراك الشيء، والمقابلة شرطها، وفرق بين نفس الشيء وبين شرطه، فإذا عقلنا الفرق بينهما يمكن قولنا بثبوت رؤية منفكة عن المقابلة قولا متناقضا بخلاف ما إذا قلنا في الشيء إنه حاصل في الجهة وليس شاغلا لها، فإنه لا يعقل من الحصول في الجهة إلا شغل تلك الجهة، فلو أثبتنا الحصول في الجهة مع نفي الشغل لها لكان قد نفينا عين ما أثبتناه، وهو متناقض، فظهر الفرق.

لأنا نقول: إذا اقتنعتم بمجرد هذا الفرق كان للقائلين بالجهة أن يقولوا: لا شك أن الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة على سبيل الاستقلال كالأجسام أو على سبيل

التبعية كالأعراض، فإذا جاز أن يعقل حصول الرؤية مطلقا مع قطع النظر عن سائر قيوده جاز أن يعقل الحصول في الجهة منفكا عن قيد الاستقلال أو التبعية. ومتى جوزتم الرؤية مع قطع النظر عن قيد المقابلة فجوزوا الحصول في الجهة مع قطع النظر عن شغل الجهة، فظهر بما ذكرنا أنهم إذا جوزوا الرؤية من غير كيفية لزمهم تجويز الحصول في الجهة من غير كيفية من غير فرق بينهما.

واعلم أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظيا كما ذكره المتأخرون من محققيهم.

فإن الغزالي ذكره في كتابه «الاقتصاد»: إن الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص لا ينكره العقل، وهذا هو العلم بعينه، ونحن لا نأباه.

وذكر الرازي[1] في «النهاية» بعد تحريره للأدلة العقلية لهم وقال: إنها ليست بقوية. وقال في آخرها: ويقرب أن يكون الخلاف في المسألة لفظيا.

فهذا ما أردنا ذكره في الرؤية، وإذ قد أتينا على المقصود من صفاته تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلنذكر الآن ما يجوز إجراؤه عليه من الأسماء وما لا يجوز.

---

1 - محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ): الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. وهو صاحب "نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول" وتفسير "مفاتيح الغيب"، و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، و"الأربعون في أصول الدين". الزركلي: الأعلام ٦/ ٣١٣، كحالة: معجم المؤلفين ١١/ ٧٩.

القول في ما يجوز إطلاقه على الله من الأسماء وما لا يجوز

ويشتمل على تمهيد وفصول ثلاثة.

أما التمهيد فنذكر فيه الاسم والمسمى، وخلاف الناس فيهما، والمشهور عند المعتزلة أن الاسم غير المسمى وأن الاسم هو التسمية. وعند الأشعرية الاسم هو المسمى، وقد أكثر الناس الخوض في هذه المسألة وهي قريبة؛ لأن البحث عن كون الاسم هو المسمى أو نفس التسمية أو غيرهما مسبوق بتصور ماهية الاسم والمسمى والتسمية، فإذا كانت هذه الأمور المفردة متصورة أمكن الحكم على كل واحد منها بما يخصه.

فنقول: معنى الاسم هو اللفظ الدال على معنى مجردا عن الدلالة على زمان ذلك المعنى. ومعنى المسمى هو الشيء الذي وضع عليه ذلك الاسم. ومعنى التسمية هي نفس وضع الاسم على المسمى.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن الاسم قد يكون غير المسمى، وهو المطرد الشائع، وقد يكون نفس المسمى وهو الأقل النادر، أما كونه غير المسمى فهو الأكثر، فإنا نعلم بالضرورة أن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، ولفظ السموات والأرض مغايرة لحقيقتهما، وهكذا سائر الألفاظ مغايرة لأنفس الحقائق. وأما كونه نفسه فذلك يكون في صور متعددة وهي لفظة الاسم والفعل والحرف، فإن لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على المعنى المجرد عن دلالة الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظة الاسم، فإنها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان، فإذن الاسم هو نفس المسمى في هذه الصورة وما أشبهها وله موضع آخر، فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم. فهذه زبدة المسألة وتمهيدها.

وأما فصولها:

فالفصل الأول في تقسيم أسماء الله تعالى وصفاته.

اعلم أن الصفات في حق الله وإن تعددت وكثرت فلا بد لها من اسم تجري عليه وموصوف تستند إليه، وذلك الاسم هو قولنا: الله. فإن هذا الاسم هو أعظم أسمائه تعالى لأمرين:

أما أولا فلأنه موضوع للدلالة على الذات الجامعة للأوصاف الإلهية مرشد إلى حقيقتها وشامل لمعانيها، وسائر الأسماء لا تدل إلا على آحاد المعاني، كالقادر والعالم والحي.

وأما ثانيا فلمكان خصوصيته، إذ لا يجوز إطلاقه على غير الله، لا حقيقة ولا مجازا، وسائر الأسماء قد يسمى بها غيره، كالقادر والرحيم والعالم، فلهذا قلنا: إنه أعظم أسماء الله تعالى، وقد اختلف الناس فيه هل هو اسم عربي أو عجمي. فزعم قوم أنه سريوني، وأكثر العلماء على كونه عربيا، ثم اختلف القائلون بكونه عربيا هل يكون اسما أو صفة، واختار الزمخشري في تفسيره أنه اسم لوجهين:

أما أولا فلأن صفات الله تعالى لا بد لها من موصوف ترجع إليه؛ لأن ما عدا هذا اللفظ فهي صفات لذاته تعالى.

وأما ثانيا فلأنه يوصف ولا يوصف به، وهذا أمارة كونه اسما، فنقول: إله واحد، ولا نقول: شيء إله.

والقائلون بكونه صفة اختلفوا، هل هو موضوع أو مشتق، قال قائلون بأنه جامد موضوع لا يعقل معناه ولا يفهم له اشتقاق، كما لا يفهم كنه حقيقته. وقال آخرون بالاشتقاق، ثم اختلفوا في أصله المشتق منه، فمن قائل: إنه مشتق من لاه، إذا احتجب. ومن قائل: إنه مشتق من لاه، إذا ارتفع. وقال آخرون: لاه إذا تمنى. ومنهم من قال: أله إذا

فرغ، وصار صائرون إلى أنه مأخوذ من أله إذا ذهب عقله، وقال قوم: إنه مأخوذ من أله إذا عُبِدَ. ومنهم من قال: من أله إذا شكر إليه، فكل هذه المعاني حاصلة في حق الله تعالى، وفيه بحث يليق بكتب التفسير.

والمختار أنه في الأصل صفة؛ لأن معنى الإله المعبود، والمعبود صفة، لكنه بالتعارف صار اسما جاريا مجرى العَلَمِ، وإن لم يكن عَلَما محضا، فإذا عرفت ذلك فاعلم أن الأسماء الجارية على الله تعالى منقسمة إلى خمسة أنواع:

النوع الأول يرجع إلى نفس الذات، وهذا كقولنا الله والموجود والثابت والكائن والشيء. ولا خلاف بين جمهور المسلمين في صحة إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى إلا شيئا يحكى عن بعض الملاحدة وجهم[1] والناشي[2] فإنهم اتفقوا على منع أن يكون الله موصوفا بأنه شيء، وقالوا: لا يصح إطلاقه عليه. ثم اختلفوا بعد ذلك، فأما الملاحدة فزعموا أنه تعالى لا يوصف بأنه موجود ولا معدوم ولا عالم ولا لا عالم. وأما جهم فمنع من أن يوصف الله بأنه موجود وقادر وعالم؛ لأن هذه من صفات الأجسام، وإنما يوصف

1 - جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب (١٢٨هـ): رأس الجهمية، قال الذهبي: الضال المبدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. ومن عقائده أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط دون سائر الطاعات، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله، والإنسان مجبر على أفعاله. وكان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان. الزركلي: الأعلام ٢/ ١٤١، ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ١٤٢.

2 - عبد الله بن شرشير (٣٠٣هـ) عبد الله بن محمد الأنباري الناشي أبو العباس، متكلم شاعر منطقي عروضي نحوي. أصله من الأنبار، أقام ببغداد مدة طويلة، ثم خرج إلى مصر وأقام بها إلى أن توفي. له تصانيف وأشعار كثيرة في جوارح الصيد وآلاته وما يتعلق بها، وله قصيدة علي روي واحد وقافية واحدة في أربعة آلاف بيت، ويعد من طبقة ابن الرومي والبحتري. ومن أقواله : إن الإنسان لا يفعل في الحقيقة ولا يحدث في الحقيقة، وكان لا يقول إن الباريء يحدث كسب الإنسان. فلزمه محدث لا لمحدث في الحقيقة ومفعول لا لفاعل في الحقيقة ، وذلك خلافا لآراء المعتزلة. الزركلي: الأعلام ٦/ ١٢٠، كحالة: معجم المؤلفين ٦/ ١١١.

بأنه موجد ومقدر ومعلم. وأما الناشي فزعم أن الله يوصف بأنه موجود وقادر وعالم، وأما غيره فلا يوصف بذلك، وإنما يوصف بأنه موجد ومقدر ومعلم.

وهذا كله خطأ. فإن هذه الصفات معناها حاصل في حق الله تعالى، وليس في إطلاقها إيهام خطأ، فلا مانع من إجرائها على الله تعالى.

النوع الثاني ما يرجع إلى صفات حقيقية كالقادر والعالم والحي والسميع والبصير عند القائلين بإثبات الصفات، فأما نفاة الأحوال فإنهم وإن قالوا بنفي الصفات فإنهم يقولون إن هذه الأسماء تطلق على ذاته باعتبار أمور معقولة، فيصفون ذاته بكونها قادرة على معنى أنه لا يستحيل عليها الفعل عند داعيته، ويصفونها بكونها حية بمعنى أنها ذات لا يستحيل عليها القدرة والعلم، وهكذا القول في سائرها.

النوع الثالث ما يرجع إلى صفات سلبية، كالقدوس والسلام والغني والأحد، فإن السلام هو السالم عن كل العيوب والبريء عنها، والقدوس هو المسلوب عن جميع ما يخطر بالبال ويدخل في الوهم، والغني هو الذي لا يحتاج، والأحد هو المسلوب عن النظير والتعدد والانقسام.

النوع الرابع ما يرجع إلى أمور إضافية كقولنا ذو الطول وذو المعارج وذو القوة وكقولنا غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب وغير ذلك من الصفات الإضافية.

النوع الخامس ما يرجع إلى الصفات الفعلية، كقولنا الخالق البارئ المصور القابض الباسط الرزاق الوهاب.

فهذه الأنواع الخمسة شاملة لجميع أسمائه تعالى وصفاته على تعددها واختلاف عباراتها.

الفصل الثاني في كيفية إجراء الأسماء والصفات على الله تعالى، هل تفتقر إلى التوقيف أم لا ؟

وقد اختلف العلماء في كيفية إجرائها عليه، فقال قائلون بصحة إطلاق الأسماء والصفات عليه مطلقا إذا كان مفيدا للمدح ولم يمنع منه مانع شرعي، إما استحالته عليه وإما إيهامه الخطأ في حقه. وقال آخرون: إن صحة إطلاقها مفتقر إلى التوقيف، فلا يجوز إطلاق صفة ولا اسم على الله تعالى وإن صح معناهما في حقه إلا بتوقيف وإذن. وصار صائرون إلى الفرق بين الاسم والصفة، فأما الاسم فمنعوا من إطلاقه إلا بتوقيف وإذن، وأما الصفة فقالوا: إذا كان معناها حاصلا في حقه ولم يمنع مانع جاز إطلاقها عليه من غير توقيف.

والمختار هو الأول إذا حصل فيه شرطان: أحدهما أن يكون ذلك مفيدا للمدح دالا عليه. والثاني ألا يكون موهما لخطأ، فإذا حصل هذان الشرطان جاز إطلاقه عليه من غير توقيف، سواء كان اسما أو صفة متضمنتين للحسن، ويدل عليه قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا)[1]، فظاهر الآية يقضي بأن كل اسم أو صفة متضمنتين للحسن فهما وسيلتان إلى الله في الدعاء، وذلك ما نريده.

الفصل الثالث في حصرها.

وفيه احتمالان: الأول منهما أنه يمكن أن تكون منحصرة، ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه أبو هريرة أنه قال عليه الصلاة والسلام: «إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٨٠.

الجنة»[1]. فإن كانت غير منحصرة فلا معنى لتخصيصها بهذا العدد؛ لأن من له ألف درهم لا يقال إن له تسعة وتسعين درهما؛ لأن الألف مشتمل على تسعة وتسعين، فلا فائدة في تخصيصها بالذكر.

الاحتمال الثاني أنها غير منحصرة في عدد، ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال في دعائه: «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي».[2] إلى آخر الدعاء، فقوله: أو استأثرت به في علم الغيب عندك. يدل على أن أسماءه غير منحصرة.

فإذا كان العقل لا يمكن القطع به على أحد الاحتمالين، وظواهر أدلة الشرع متعارضة، فالأولى الوقف في كونها منحصرة بعدد أو غير منحصرة.

وبحث أسمائه تعالى من اللطائف والغرائب ما لا يتسع للإحاطة به والاحتواء على أسراره القوى البشرية، ومقدار الغرض قد وفينا به، والحمد لله.

القول في إقامة البرهان على أنه لا إله إلا الله

أما القول بإثبات إلهين كل واحد منهما على نعت الكمال بالقدرة والعلم والحياة فالمعتمد في إبطاله طريقان:

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب التوحيد ـ باب إن لله مائة اسم إلا واحدا) ٩/١١٨ حديث رقم ٧٤٨١، مسلم (كتاب الذكر والدعاء والتوبة ـ باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها) ٢/ ١١٣٣ حديث رقم ٦٩٨٥.

2 - رواه الحاكم في مستدركه ١/ ٦٩٠، حديث رقم ١٨٧٧. والطبراني في المعجم الكبير ١٠/ ٢١٠، حديث رقم ١٠٣٥٢. الألباني: السلسلة الصحيحة ١/ ٣٨٣، حديث رقم ١٩٩.

الطريقة الأولى عقلية، وهي المذكورة في كتاب الله تعالى إشارة إلى الممانعة بقوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا)[1]، وتحريرها أن القول بالإلهين كل واحد منهما حاصل على نعت الكمال بصفات الإلهية يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال، فالقول بإلهين محال. وإنما قلنا إن القول بإثبات إلهين يفضي إلى المحال؛ فلأنا لو قدرنا إلهين قادرين فإما أن لا يصح بينهما مخالفة أو يصح، والقسمان باطلان، فالقول بإلهين باطل.

بيان فساد القسم الأول وهو القول باستحالة المخالفة بينهما فهو أنه إذا ثبت كونهما قادرين على كل الممكنات وأن أحدهما لو انفرد لكان قادرا على الحركة والآخر لو انفرد لكان قادرا على السكون لا محالة فعند اجتماعهما إما أن يبقى هاتان الصحتان أو لا يبقى واحدة منهما أو يبقى أحدهما دون الأخرى، والأول هو المطلوب؛ لأن هاتين الصحتين إذا كانتا باقيتين أمكن ببقائهما تحقق المخالفة والقول بصحتها، وفي ذلك ما نريده. والثاني يقتضي ألا يكون كل واحد منهما قادرا، وذلك يمنع من وجود إله قادر، وهو باطل بما مر من إثبات الصانع. والثالث أيضا باطل؛ لأن الذي زالت عنه الصحة لا يكون إلها، بل الإله الذي يصح منه إيجاد مراده، فبطل القول باستحالة المخالفة بينهما.

بيان فساد القسم الثاني وهو القول بصحة المخالفة بينهما، فهو أن كل ما يصح ثبوته لا يلزم من فرض ثبوته محال، والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال؛ لأنا إذا قدرنا اختلافهما وحاول أحدهما إيجاد الحركة وحاول الآخر إيجاد السكون فإما أن يحصل مطلوبهما جميعا أو لا يحصل مطلوب واحد منهما أو يحصل مطلوب أحدهما دون الآخر، والأول ظاهر الفساد؛ لأن فيه اجتماع الضدين وهو محال. والثاني باطل أيضا؛ لأنه إذا كان كل واحد منهما قادرا على الفعل وتوفرت داعيته إلى إيجاده وجب وجوده لا محالة، فلو لم يوجد لم يكن قادرا عليه؛ لأن هذا بعينه هو نفس الفرق بين القادر والعاجز، فإن القادر يتوقف فعله على

---

1 - سورة الأنبياء: آية ٢٢.

حسب داعيته إن شاء أوجده وإن شاء لم يوجده، بخلاف العاجز فإنه لا يتأتى منه الفعل بحال، فلو لم يوجد الفعل عقيب داعية القادر لم يكن فرق بين القادر والعاجز، وهذا باطل بالضرورة. والثالث باطل أيضا؛ لأنا إذا فرضنا كونهما قادرين على كل الممكنات وأن كل ما قدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر، فيستحيل أن يختص أحدهما بأمر يصير مطلوبه راجحا على مطلوب الآخر، وإذا استحال من كل واحد منهما ترجيح مطلوبه على الآخر لم يكن وجود مطلوب أحدهما أولى من وجود مطلوب الآخر، وحينئذ يمتنع حصول مطلوب أحدهما عند تعذر مطلوب الآخر، فثبت أن القول بإلهين يفضي إلى المحال، فيجب أن يكون محالا.

واعلم أن المعتزلة ينهون دليل الممانعة إلى أنه يوجد مراد أحدهما دون الآخر، والذي لم يوجد مراده منحصر المقدور، ومن انحصر مقدوره فهو قادر بالقدرة، والقادر بالقدرة جسم، وصانع العالم لا يكون جسما كما قدمنا. والمختار ما قررنا من أن إثبات الثاني يفضي إلى المحالات السابقة، ولا معنى لتخصيص بعضها دون بعض، فيكون القول به محالا، وهو المطلوب.

وتمام تقرير دليل الممانعة بإيراد الأسئلة ودفعها وهي خمسة:

السؤال الأول أنا لا نسلم صحة وقوع المخالفة بينهما فما دليلكم على ذلك ؟ بين ما ذكرنا أن المحال متوقف على وقوع الممانعة، فمهما لم تكن الممانعة صحيحة استحال وقوعها.

وجوابه أن صحة الممانعة متوقفة على قادرية كل واحد منهما؛ لأنا لا نعني بالممانعة إلا أن أحدهما لو انفرد لكان قادرا على الحركة، والآخر لو انفرد لكان قادرا على السكون، فعند اجتماعهما إما أن تبقى هاتان الصحتان أو لا تبقى واحدة منهما أو يبقى إحداهما دون الأخرى، والأول هو المطلوب؛ لأن الصحتين إذا كانتا باقيتين أمكن تحقق الممانعة، والثاني

باطل أيضا كما مر؛ لأنه يقتضي ألا يكون كل واحد منهما قادرا، وذلك يمنع من وجود إله قادر، والثالث باطل؛ لأن الذي زالت عنه الصحة ليس إلها، فثبت أن صحة الممانعة بينهما متوقفة على قادرية كل واحد منهما، ولا نزاع في ثبوت القادرية لكل واحد منهما، فلا جرم كانت الممانعة حاصلة.

السؤال الثاني هب أنا سلمنا أن صحة الممانعة بينهما لمكان القادرية، ولكن هذا إنما يدل على أنه يصح من كل واحد منهما ضد ما يصح من الآخر، نظرا إلى ما لكل واحد منهما من القادرية، فلم لا يجوز أن يكون ها هنا اعتبار آخر يمنع من صحة الممانعة بينهما مطلقا، فليس يلزم من صحة ثبوت الشيء باعتبار مخصوص ثبوت صحته مطلقا، ألا ترى أن صحة صدور القبيح من الله تعالى صحيح باعتبار القادرية، مستحيل باعتبار الداعية، فلا يلزم من صحته الممانعة، نظرا إلى ما لكل واحد منهما من القادرية صحة ثبوت الممانعة مطلقا، والمحال إنما يلزم من صحة الممانعة مطلقا، فعليكم إقامة الدلالة على صحة الممانعة مطلقا.

وجوابه أنا نقول: إذا ثبت أن كل واحد من ذينك المقدورين صحيح الوقوع بنفسه من جهة كل واحد من ذينك القادرين، وكان كل واحد منهما موصوفا بالصفات المعتبرة في صحة صدور ذلك المقدور منه، علمنا بالضرورة حينئذ صحة صدور كل واحد من ذينك المقدورين من كل واحد من ذينك القادرين، وذلك يكفي في تقرير صحة الممانعة. وسواء كانت الممانعة بينهما مطلقة أو مقدرة من جهة دون جهة، ولأنا لو قدرنا مانعا آخر يمنع من وقوع الممانعة لكان لا يعقل هناك أمر سوى حكمة، وهي غير مانعة ها هنا لصحة تقدير الحكمة في مقدور كل واحد منهما، فلهذا لم تكن مانعة، ويوضح هذا أنا لا نريد بالممانعة إلا أن أحدهما إذا انفرد كان قادرا على الحركة والآخر إذا انفرد كان قادرا على السكون وهذا حاصل عند اجتماعهما، سواء قدرناها مطلقة أو مقيدة بجهة دون جهة.

السؤال الثالث سلمنا أنه تصح الممانعة بينهما، ولكن لا نسلم وقوع الممانعة، والمحال إنما يلزم من فرض وقوع الممانعة لا من فرض صحتها، وليس يلزم من فرض صحة وقوع الشيء فرض وقوعه. ولهذا قلنا: إنه يصح من الله تعالى فعل القبيح ولا يمكن وقوعه، والذي يمنع من وقوعها ها هنا أمران:

أحدهما أن كل واحد منهما عالم بأن الآخر قادر على ما لا نهاية له من المقدورات، فلو خالف أحدهما صاحبه فإنه لا يتمكن كل واحد منهما من تحصيل مطلوبه، فإذا علم كل واحد منهما تعذر مطلوبه بتقدير المخالفة صار هذا العلم صارفا لكل واحد منهما عن مخالفة الآخر؛ لأن العلم بكون الشيء مستحيلا يكون صارفا عن محاولة تحصيله.

وثانيهما أنا فرضنا أن كل واحد منهما حاصل على نعت الكمال بالقدرة والعلم، وهذا يوجب الحكمة لكل واحد منهما، والحكمة مانعة لهما عن الممانعة.

وجوابه أما ما ذكروه أولا من أن علم كل واحد منهما بأن الآخر قادر على ما لا نهاية له يصرفه عن الممانعة، فهذا العلم حاصل لكل واحد منهما، فليس جعله صرفا في حق أحدهما عن محاولة إيجاد مراده أولى من الآخر، فيلزم أن يمتنع على كل واحد منهما إيجاد مراده، وفي ذلك حصول غرضنا من الممانعة.

وأما ما ذكروه ثانيا من أن الحكمة مانعة فنقول: إن الحكمة وإن كانت مانعة من وقوع الممانعة كما زعموه، لكنا نقدر جعل الحكمة في مقدور كل واحد منهما؛ فلا جرم كانت الممانعة حاصلة مع الحكمة كما أوضحناه، فلأن أحدا من العقلاء لم يذهب إلى أن للعالم صانعين كل واحد منهما حاصل على نعت الكمال بالقدرة والعلم فضلا عن أن يقال إن حكمتهما مانعة عن وقوع الممانعة بينهما. وإنما قررنا الدلالة على تقدير الممانعة وقلنا: لو كان للعالم صانعان لتمانعا، والممانعة في حقهما محال، فيبطل القول بإلهين، وسواء كانت الممانعة واقعة أو غير واقعة.

السؤال الرابع سلمنا وقوع الممانعة، فلم زعمتم أن وقوعها يلزم منه المحال، ولم لا يجوز أن يمتنع مراد كل واحد منهما معا.

وجوابه أنا قد بينا أن مع تقدير وقوع الممانعة لا يخلو الحال من وجوه ثلاثة: إما أن يوجد مرادهما جميعا، وهو محال. وإما أن لا يوجد مراد كل واحد منهما، وهو باطل أيضا. وإما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وكلها باطلة كما مر. فيبطل القول بإلهين.

السؤال الخامس هو أن ما ذكرتم من تقرير دلالة التمانع إنما يدل على بطلان إلهين قديمين كل واحد منهما حاصل على نعت الكمال بالقدرة والعلم، ولكن ما الدليل على أنه ليس مع الإله القادر موجود قديم قائم بنفسه ليس بحي ولا قادر ولا عالم.

وجوابه أن هذا بعينه هو نفس مقالة الثنوية، وزعمهم قدم النور والظلمة، وقد أسلفنا عليهم في القسم الأول في الرد على الخارجين عن الإسلام كلاما فيه مقنع، فلا حاجة إلى الإعادة، فهذا ما عندنا في تقرير دلالة التمانع، وفي تمشيتها صعوبة لغموض ما يرد عليها من الأسئلة، ومن أحاط بما ذكرناه أمكنه الوقوف على حقيقة الحال فيها.

الطريقة الثانية التمسك بالأدلة السمعية، وهي المعتمدة في هذه المسألة، وقد قدمنا أنه يمكن الاستدلال بالشرع عليها، ودلالة الشرع عليها من أوجه ثلاثة:

أما أولا فقوله تعالى: (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)[1]، وقوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)[2]، وغير ذلك من الآيات المشعرة بإثبات الوحدانية.

وأما ثانيا فهو معلوم من الدين ضرورة.

---

1 – سورة البقرة: آية ١٦٣.

2 – سورة محمد: آية ١٩.

وأما ثالثا فإجماع الأمة على الوحدانية لله تعالى.

فهذا تمام القول في الدلالة على أنه لا إله مع الله تعالى مشارك له في أوصافه، فإما القول بإثبات قديم آخر ليس حيا ولا قادرا فقد سبق الكلام على الثنوية والمجوس فلا نعيده.

القول في المسلك الفاسدة وهي أربع:

اعلم أن ما أسلفناه من الأدلة العقلية والنقلية هو المعتمد في إثبات الوحدانية، ثم إن للمتكلمين طرقا وراء ذلك ليست بالقوية، ونحن نوردها واحدة واحدة ونبين وجه ضعفها بعون الله:

الطريقة الأولى ذكرها صاحب المعتمد، وحاصلها أن إثبات قديم ثان مشارك لله تعالى في جميع أوصافه وخصائصه ليس معلوما بنفسه ولا طريق إليه، وما كان هذا حاله وجب نفيه. وإنما قلنا إنه ليس معلوما بنفسه فلأنه لو كان معلوما بنفسه لكان يجب أن نعلمه كسائر الأمور البديهية التي هي معلومة بنفسها ولا يفتقر في العلم بها إلى طريق، كعلمنا بأحوال أنفسنا من جوعنا وألمنا ولذتنا وغيرهما، فلما تعذر ذلك ثبت أنه أي الإله الثاني ليس معلوما بنفسه. وإنما قلنا إنه لا طريق إليه؛ فلأن الطريق إليه إما أن يكون عقليا أو شرعيا، وليس فيهما ما يدل عليه.

أما العقل فالدلالة منه على القديم الثاني ليس إلا أحد أمور ثلاثة:

أحدها الفعل، ولا دلالة فيه؛ لأن الفعل إنما يدل على أنه لا بد له من فاعل، وما من فعل إلا ويمكن إسناده إلى الفاعل الذي قد علمنا ثبوته بالدلالة، وإذا كان الأمر كذلك فلا فعل بعد ذلك يمكن التوصل به إلى إثبات قديم ثان، فبطل أن يكون الدليل عليه من جهة الفعل.

وثانيها أمر موجب للقديم الثاني.

وثالثها أمر موجب عنه، وليس في العقل ولا في الوجود ما يمكن أن يقال إنه موجب للقديم الثاني أو موجب عنه يصح الاستدلال به عليه، فبطل أن يكون الطريق إليه شيئا من جهة العقل.

وأما الشرع فأدلته ونصوصه مصرحة ببطلان القديم الثاني، وناطقة بالوحدانية، فضلا عن أن يقال إن فيها ما يدل على إثبات قديم ثان.

لا يقال: أليس من حكم الأدلة ألا تختلف شاهدا وغائبا، وقد تقرر أن أدلة الفعل على فاعله غائبا كدلالة الكتابة على كاتبها شاهدا ثم إن الكتابة تدل على أنه لا بد لها من كاتب واحد قطعا بالضرورة، ومع ذلك تجوزون أن يكون مع ذلك الكاتب كاتب ثان، فهلا قلتم بمثله في الغائب، وقطعتم على أنه لا بد من فاعل واحد وجوزتم فاعلا ثانيا كما قلتم في الكتابة.

لأنا نقول: وجه الفرق بينهما أنا في الشاهد نعد الدلالة من الكتابة على كاتبها الواحد يصح أن يكون لنا طريق إلى الكاتب الثاني، إما بخبر متواتر وإما بغيره، فتجويز الكاتب الثاني بعد القطع على الكاتب الأول تجويز لما يمكن أن يكون لنا إلى العلم به طريق. وليس كذلك الغائب؛ لأن بعد ثبوت الدلالة على الصانع الواحد يمكن إسناد جميع الحوادث إليه، فلا يبقى بعد ذلك دلالة على القديم الثاني، فتجويزه والحال هذه يكون تجويزا لما لا طريق إليه، فثبت أنه لا طريق إليه.

وإنما قلنا إن ما لا طريق إليه وجب نفيه؛ فلأن تجويز ذلك يؤدي إلى إفساد العلوم الضرورية والنظرية، ويفتح كل جهالة كما قررناه فيما سلف، فيجب بطلانه.

فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي بعد حذف الفضلات، وهذه الطريقة ضعيفة من وجهين:

أحدهما أن القديم الثاني لو ثبت لكان الطريق إليه ليس إلا فعله، وفعله واقف على حسب داعيته، فإن اختاره وجد، وإلا فلا يمتنع أن يكون ثانيا في نفسه وإن لم يكن إليه طريق، فعدم الطريق لا يدل على عدمه.

لا يقال: إن داعي الإحسان متوفر من جهته، فلو كان ثم قديم ثان لبلغنا إحسانه ولوصل إلينا فضله، فلما لم يكن ذلك دل على أنه لا قديم ثان؛ لأنا نقول: هذا الآن خروج عن الاستدلال بأنه لا طريق إليه وسلوك طريق أخرى في إبطاله، وهو أنه لو كان مع الله قديم ثان لوصل إلينا إحسانه وبلغتنا رسله، وفيه بطلان التعويل على أن ما لا دليل عليه وجب نفيه.

وثانيهما أنا قد بينا في أول الكتاب ترتيب هذه الطريقة.

الطريقة الثانية وهي محكية عن قدماء المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وجمع من المتكلمين، وتحريرها أنه لو كان مع الله تعالى إله ثان مشارك له في جميع صفاته لكان يلزم ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، وما أدى إلى هذا فهو فاسد، فالقول بإلهين فاسد. وإنما قلنا إنه لو كان معه إله ثان لكان يلزم ألا ينفصل الاثنان عن الواحد؛ فلأن الانفصال إنما يعقل بأن يستبد أحدهما بأمر ليس للآخر مما يرجع إلى الذات أو إلى غيرها، وهما حاصلان على قصد المساواة ونعتها، فلا يمكن أن يشار إلى اختصاص أحدهما بأمر إلا وللآخر مثله، فثبت أنه يلزم من ذلك ألا ينفصل الاثنان عن الواحد.

وإنما قلنا إن ذلك فاسد فلوجهين:

أما أولا فلأن الاثنين أكثر من الواحد، فمتى لم ينفصل الأكثر عما ليس بأكثر بطلت الكثرة، فيؤدي إلى أن يكون الواحد كالعشرة في الكثرة، والعشرة في الوحدة كالواحد، وهذا محال.

وأما ثانيا فلأن هذا يؤدي إلى أن يكون حصول القديم الثاني كألا يحصل، فلا يكون فرق بين ثبوته وألا يثبت، وبطلانه معلوم ضرورة.

فهذه زبدة ما عولوا عليه، وهذه الطريقة ضعيفة لأمرين:

أحدهما أنا نقول لهم: قولكم إنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لكان يجب ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، إما أن تريدوا به أنه ليس عند العاقل دليل يعلم به تميز أحد الإلهين عن الآخر، وإما أن تريدوا به أنه لا يمكن أن يختص أحد الإلهين في نفسه بأمر لأجله يكون متميزا عن الآخر، فإن أرادوا الأول فهو حق ولا نزاع فيه، ولكن نقول: إنه لا يلزم من عدم العلم بالأمر المميز عدم التميز في نفسه، فيجوز أن يكون المميز حاصلا وإن لم يعلموه، اللهم إلا أن يقولوا: إنه لا طريق إليه. وحينئذ تكون طريقة أخرى غير هذه، وقد سبق الكلام عليها. وإن أرادوا الثاني فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بالدلالة.

وثانيهما أن صريح العقل لا يستبعد وجود قديمين يتساويان في جميع الأحكام واللوازم مع أن حقيقة كل واحد منهما مغايرة لحقيقة الآخر، ألا ترى أنه لا يمتنع على مذهب هؤلاء الذين عولوا على هذه الطريقة وجود سوادين في محل واحد يتساويان في جميع الأحكام واللوازم، فإذا جاز هذا عندهم جاز مثله في الإلهين من غير فرق.

الطريقة الثالثة لو جاز إثبات إله ثان مشارك للقديم في جميع صفاته للزم إثبات ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له، إذ ليس عدد أولى من عدد، وما أدى إلى هذا فهو فاسد، فالقول بإلهين فاسد. وإنما قلنا إنه لو جاز إثبات إله ثان لجاز إثبات ثالث ورابع إلى غير غاية؛ فلأن

الفعل إنما يدل على فاعل واحد لا محالة، ولا يدل على أكثر من واحد، فإثبات الثاني كإثبات ثالث ورابع إلى غير غاية، إذ ليس إثبات أحد العددين أولى من إثبات الآخر. وإنما قلنا إن وجود ما لا نهاية له محال فهو ظاهر، فصح أن القديم تعالى واحد.

وهذه الطريقة أيضا تضعف لوجهين:

أحدهما ما قررناه في الطريقة الثانية، وهو أن قولهم لو جاز إثبات إله ثان لجاز إثبات ثالث ورابع، إذ ليس إثبات عدد أولى من عدد. إما إن يريدوا به أنه ليس عند المستدل دليل يعلم به تميز أحد العددين عن الآخر، وإما أن يريدوا به أنه لا يمكن أن يختص أحد العددين في نفسه بأمر يكون لأجله أولى من عدد آخر. فإن أرادوا الأول فهو حق ولا نزاع فيه، ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمخصص عدم التخصيص، فيجوز أن يكون المخصص حاصلا وإن لم يعلموه اللهم إلا أن يقولوا إنه لا طريق إليه، فوجب نفيه. فقد مضى الكلام عليه. وإن أرادوا الثاني فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بالبرهان، فلم لا يجوز أن يكون وجود الإله الثاني ممكنا ووجود الثالث محالا، وإن كنا لا نعرف ما لأجله استحال وجود الثالث وصح وجود الثاني.

لا يقال: إن الثالث مثل الثاني، وحكم المثلين التساوي في جميع الأحكام اللازمة، فلو صح حصول الثاني لزم حصول الثالث. لأنا نقول: إن كان ما قلتموه حقا فيلزم من حصول الأول حصول الثاني، لكون الثاني مثلا للأول، من غير فرق.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه على منهاج استدلالهم لا يمتنع تجويز إله ثان.

وثانيهما أن الدلالة قد دلت على أنه لا بد للفعل من فاعل واحد، ودلت أيضا على أن إثبات ما لا نهاية له محال، فهذان الطرفان معلوم ثبوتهما قطعا، فأما إثبات عدد من القدماء يزيد على واحد ويقصر عما لا نهاية له فلم يدل على نفيه دليل، فلا جرم أمكن تجويزه.

الطريقة الرابعة قالوا: قد تقرر في العقول أن من حق كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي، وإثبات قديم ثان يمنع من هذا الأصل، فيجب أن يكون باطلا، فالقول بإلهين باطل. وإنما قلنا إن من حق كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي؛ فلأن ذلك من حكم الغيرية، فلو لم يختلفا في الدواعي لبطل تغايرهما ولالتبس حال القادرين بحال القادر الواحد، وهذا محال. وإنما قلنا إن إثبات قديم ثان يمنع من هذا الأصل؛ فلأن كل واحد منهما إذا كان عالما بما في الفعل من المصلحة وكانت الحكمة مانعة لكل واحد منهما عن الخطأ والزلل استحال منهما الاختلاف والمعارضة في الدواعي، وفي ذلك نقض لما قد تقرر في العقول من صحة اختلاف القادرين في الدواعي، وإثبات الثاني قد أدى إلى هذا الفساد، فيجب أن يكون باطلا.

وهذه الطريقة ضعيفة لأمرين:

أما أولا فلأن قولكم: من حق كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي. لا نسلمه على الإطلاق، بل نقول: إن هذا الحكم وهو صحة الاختلاف في الدواعي إنما يصح في حق قادرين ليسا بحكيمين يجوز عليهما السهو والغفلة ويصح عليهما الشهوة والنفرة، ويمكن في حقهما الجهل والظن، فمن هذه حاله لا يمتنع اختلافهما في الدواعي بحسب الشهوة والنفرة والعلم والجهل والسهو والغفلة، فيدعو أحدهما الداعي إلى شيء ويدعو الآخر إلى خلافه، فأما إذا فرضناهما حكيمين عالمين لذاتيهما فحينئذ يجب أن تجري أفعالهما على نعت الحكمة والمصلحة، ويستحيل بينهما المخالفة والمعارضة. لا يقال: إنا إذا فرضناهما حكيمين عالمين قادرين ولم يصح اختلافهما في الدواعي التبس حالهما بحال القادر الواحد، وهو محال. لأنا نقول: قد سبق الجواب عن هذا عليهم في الطريقة الثانية، وبينا أن تغايرهما مقرر في العقول.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا لكم بالصحة في اختلاف دواعيهما، لكن المقصود حاصل في المسالة بتقدير اختلافهما في الدواعي مع فرض الحكمة، بأن يكون كل واحد من الفعلين مصلحة فيلزم ما ذكرناه، فهذا القدر كاف في ما يذكرونه من الطرق الفاسدة، وقد أشرنا فيما تقدم إلى تحقيق دلالة التمانع بما فيه مقنع، وذكرنا أن المعتمد في نفي إله ثان على أدلة الشرع لكون هذه المسألة مما يصح الاستدلال عليها بأدلة الشرع.

القول فيما يصح الاستدلال عليه بأدلة الشرع وما لا يصح.

اعلم أن المطالب السمعية بالإضافة إلى مدلولاتها منقسمة إلى ثلاثة أقسام: فمنها ما يستحيل حصول العلم به من جهة السمع. ومنها ما لا يصح العلم به إلا بواسطة السمع. ومنها ما يصح العلم به بالسمع تارة وبالعقل أخرى.

فأما القسم الأول فهو ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، فما هذا حاله استحال تصحيحه بواسطة السمع، وهذا مثل العلم بوجود الصانع وكونه عالما بكل المعلومات وصدق صاحب الشريعة، فإن هذا لا يمكن أن يعلم من جهة السمع؛ لأن صحة السمع متوقفة عليه.

وأما القسم الثاني وهو ما لا يعلم إلا بواسطة السمع، وهذا نحو الأمور الجائزة التي لا يقضي العقل فيها بوجوب ولا استحالة، فيستحيل العلم بها إلا من جهة الشرع، ونحو أحكام الآخرة.

وأما القسم الثالث وهو ما يمكن الاستدلال عليه بأدلة العقل والشرع جميعا، فهذا نحو مسألة الرؤية والوحدانية وغيرهما.

فإذا عرفت هذا التفصيل فنقول: أما أن الأدلة الشرعية لا يجوز استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر، وإلا وقع الدور. وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر أيضا بما قدمناه، فلو لم يحصل من جهة الشرع لانسد علينا طريق العلم به. وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: إذا قلتم بأن الأدلة العقلية والسمعية يجريان في هذا القسم، فلو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فكيف يكون الحكم فيه.

والجواب أنه لا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الأدلة السمعية على مقتضى أدلة العقل وتنزيلها على معناها؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل فإما أن يكذب العقل أو يأول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن أدلة النقل لا يمكن إثباتها إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع وحكمته ومعرفة النبوة إنما هو بالأدلة العقلية، فحينئذ تصحيح الأدلة النقلية برد أدلة العقل يتضمن القدح في أدلة النقل، وما أدى ثبوته إلى انتفائه فهو باطل، ولما بطل ذلك تعين تأويل أدلة النقل.

لا يقال: فيجب على هذا التقرير أن يكون الأدلة السمعية لا تفيد العلم اليقين بوجود مدلولاتها إلا إذا علمنا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهرها، ولا طريق لنا إلى العلم بأنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهرها إلا بحصر لا يفيد القطع، فحينئذ يحصل من هذا أن الأدلة السمعية لا تفيد العلم اليقيني بمطلوب بحال.

لأنا نقول: إنما نستدل على الأمور القطعية بالمسالك السمعية بما يكون منها نصا قاطعا لا احتمال فيه، وما كان منها بهذه الصفة استحال أن يكون في العقل ما يخالفه، فحينئذ يحصل العلم اليقيني بما أفادته القواطع السمعية دون ما كان منها محتملا، فلا صحة لإيراده في مواضع القطع، فثبت بما ذكرنا ما يصح الاستدلال عليه بأدلة السمع وما لا يصح.

القول في مراتب التوحيد وفي معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد

أما معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد فيطلق ويراد به أحد معان أربعة:

أحدها أنه تعالى ذات، لا يجوز عليه التجزؤ والانقسام، فيقال له: واحد. على معنى أن ذاته غير منقسمة، وهذا لا يطلق عليه على جهة المدح، فإن الجزء هو أصغر المقادير يشاركه في ذلك.

وثانيها أنه تعالى واحد بمعنى أنه لا يشاركه غيره في صفاته على الحد الذي يوصف بها.

وثالثها أنه تعالى واحد بمعنى أنه المستحق للعبادة لا يشاركه فيها غيره.

ورابعها أنه تعالى واحد بمعنى أنه واحد لا قديم معه سواه.

وهذه المعاني الثلاثة كلها تفيد المدح في حقه تعالى، فأما وصفنا له تعالى بأنه ثالث ثلاثة أو رابع ثلاثة فلا يجوز إطلاقه عليه تعالى؛ لأن ذلك يوهم الجنسية، وأنه واحد مثلهم، ولا يجوز إطلاق ما يوهم تشبيهه بغيره، ويجوز إطلاق ذلك من جهته وممن يعلم من حاله الحكمة، كما قال تعالى: (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ)[1]، لأن معنى قولهم فلان ثالث ثلاثة أي هو واحد من الثلاثة، ومعنى قولهم فلان رابع ثلاثة أي صيرهم أربعة على العدد المشتق وصفه منه، وكل ذلك لا يجوز إطلاقه في حق الله تعالى إلا بأمر وتوقيف وإذن، لإيهامه الخطأ في حقه.

وأما مراتب التوحيد فهي بالإضافة إلى الموحدين أربع:

1 - سورة المجادلة: آية ٧.

المرتبة الأولى الإقرار بالوحدانية والإخبار بأنه لا إله إلا الله، فهذا الخبر يوصف بأنه توحيد لإفادته أن الله واحد.

وزعم عباد أن قول القائل لا إله إلا الله ليس بتوحيد، وقال: إنه لو كان توحيدا لوجب دوامه؛ لأن التوحيد يجب أن يكون مستداما.

وهذا خطأ لأنه لا يمتنع أن يوصف بأنه توحيد وإن لم يكن دائما، وفائدة هذا الإقرار التبرؤ عن الشرك وإحراز الرقبة عن القتل وتحصين الأموال عن الأخذ إلا بحقها، وثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر، والسرائر علمها عند الله تعالى.

المرتبة الثانية اعتقاد مضمون هذا اللفظ مجملا تقليدا، وهذه هي حالة المقلدة ومن قصر عن بلوغ مراتب النظر، وصاحبها سالم في الدارين مهما سلم اعتقاده عن زلل عند أكثر العلماء، خلافا لطوائف من المتكلمين.

فإن صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله كان يقبل من الأعراب والنسوان، ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن ذلك لقصور أفهامهم.

المرتبة الثالثة وهي الوصول بمقدمات النظر إلى معرفة ذاته تعالى وصفاته وحكمته وأفعاله، وأنه واحد لا شريك له، وهذه هي حالة العلماء والأفاضل الذين وصلوا بحقائق الأدلة والبراهين، فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة الأنفس وبرد اليقين، وبين هذه الرتبة والتي قبلها بون عظيم، فإن هذه درجة الأولياء وتلك درجة الضعفاء، وفي هذه المرتبة تتفاوت درجات أهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الإجمال أو على جهة التفصيل، تتفاوت درجاتهم في تفاصيلها، فيتفاضلون بذلك في شرعة الوصول إلى المعرفة وحراستها عن الزلل، وكل ذلك سهل ويسير على من وفقه الله تعالى وثبته.

المرتبة الرابعة وهي الحصول على معرفة ذاته تعالى وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يعتريه ريب، وهذه هي درجة المقربين، وقد منع منه طوائف من المتكلمين، ولا مانع منه لأمرين:

أما أولا فلأنه إذا كان موضوع وجوب المعرفة عندهم إنما هو اللطف، واللطف تختلف أحواله بحسب اختلاف أحوال الخلق، فغير ممتنع أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أن اللطف في حقه إنما هو بخلق العلم الضروري، وبعضهم المصلحة في حقه تكون بتحصيل العلم النظري، كما تختلف أحوالهم في الغنى والفقر والمرض والصحة وغير ذلك.

وأما ثانيا فالخوف من الله تعالى إنما هو على قدر معرفته وتحقق ذاته، ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف من الله تعالى، فخوف الملائكة والأنبياء ليس كخوف الأولياء والصالحين، وخوف الأولياء ليس كخوف سائر المكلفين، فزيادة الخوف إنما هو لزيادة المعرفة، فلا يمتنع أن يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتى ينتهي إلى رتبة العلم الضروري، وهو المطلوب.

القول في ما يجب تحصيله من علوم التوحيد

اعلم أنا قد بينا فيما سلف أن الوجه في وجوب معرفة الله تعالى إنما هو لأجل اللطف والمصلحة، وشرحنا ذلك بما فيه كفاية، وإذا كان الأمر كما قررناه وكان الأصل في حقيقة اللطف إنما هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، فيدعوه العلم باستحقاق الثواب إلى فعل الطاعة ويدعوه العلم باستحقاق العقاب إلى ترك المعصية؛ لأن اللطف حظه الدعاء إلى الطاعة والصرف عن القبيح، ولا حظ لشيء في الدعاء والصرف حقيقة إلا ما ذكرناه من العلم باستحقاق الثواب والعقاب، فإذا كان كذلك أصل اللطف هو ما ذكرناه فنقول:

ما كان من علوم التوحيد أصلا في تحقق هذين العلمين وجب تحصيله، وما كان ليس أصلا فيهما فلا وجه لإيجابه.

والذي يقطع بكونه أصلا في العلم باستحقاق الثواب والعقاب من علوم التوحيد أمور سبعة:

أولها العلم بذات الصانع وما يترتب عليه من العلم بحدوث العالم الذي هو طريق إلى معرفة ذاته.

وثانيها العلم بكونه تعالى قادرا.

وثالثها العلم بكونه تعالى عالما.

ورابعها العلم بكونه تعالى حيا.

وخامسها العلم بكونه تعالى قديما لا أول لوجوده.

وسادسها العلم بكونه تعالى لا يشبه شيئا من الحوادث كالأجسام والأعراض.

وسابعها العلم بكونه تعالى واحدا لا ثاني له.

فهذه العلوم السبعة لا بد من تحصيلها لكل عاقل؛ لأن كل واحد منها له حظ في العلم بتحقق اللطف، وهو استحقاق الثواب والعقاب، ولهذا فإنه متى قدرنا عدم هذه العلوم كلها بطل العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وهكذا متى جوزنا انخرام أصل واحد منها قدح في أصل اللطف، ألا ترى أنه متى لم يحصل العلم بالصانع لم يعلم استحقاق ثواب وعقاب؛ لأنه متوقف على العلم بالصانع، ومسبوق بالعلم به، وهكذا العلم بالقادرية والعالمية على حظ من تحقق اللطف، وهلم جرا إلى سائر المعارف كلها، ثم إذا أحرز هذه

العلوم كلها فلا بد من العلم بالحكمة، وإن لم يكن من جملة علم التوحيد؛ لأن لها مدخلا في تحقق اللطف وحصوله.

فإذا عرفت هذا فنقول: العلم بتحصيل هذه الأصول يكون على وجهين:

الأول منهما جملي وهو الذي نوجبه على أصحاب الجهل الذين عجزوا عن إحراز التفاصيل وقصروا عن بلوغها، بل إنما نلزمهم العلم بهذه الأمور بأوائل الأدلة ومبادئها؛ لئلا يبطل العلم بتحصيل اللطف والوصول إليه، فإذا علم أحدهم ما يحصل في العالم من أنواع الحوادث والأمطار والغيوم والنبات والثمار وجري الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار وغير ذلك علم أنه لا بد لهذه الأمور من صانع على القرب؛ لأن العلم بالصانع هو علم قريب تتبادر إليه العقول السليمة، فإذا حصل له العلم بالصانع فلا بد من حصول العلم بصفاته نحو العلم بكونه قادرا وعالما وحيا وموجودا وقديما، ويحصل له العلم بأنه لا يشبه الأشياء وأنه تعالى غني في ذاته لا يجوز عليه الحاجة وأنه واحد لا ثاني له يشاركه في صفاته الخاصة، ثم بعد ذلك لا بد له من العلم بالحكمة وتحصيل العلم بصدق صاحب الشريعة.

فهذه العلوم لا بد من حصولها لهم بأوائل الأدلة ومبادئها كما ذكرناه؛ لأنا لو كلفناهم العلم بتفاصيل هذه العلوم لتعذر عليهم ذلك ولم يمكنهم الوصول إليه، وكيف لا ونحن نعلم من صاحب الشريعة أنه ما عاملهم بالعلم بتفاصيلها، أعني هذه الأمور، بل قبلها منهم على سبيل الإجمال.

الوجه الثاني العلم بتحصيل هذه الأصول على سبيل التفصيل، وهذا إنما يليق بالعلماء والأفاضل، فإن المأخوذ عليهم العلم بحقائقها مفصلة، والوقوف على حقيقة الأمر فيها، ورد الشبه عنها، والإجابة عن سائر الشكوك عليها.

القول في متعلق العلم بأن لا قديم مع الله تعالى

اعلم أن لهذه المسألة أصلا لا بد من تمهيده، وحاصله أن الحقائق في أنفسها منقسمة إلى ما له وجود في العين وإلى ما له وجود في الذهن، فالموجود المعين هو هذه الموجودات الحاضرة نحو السماء والأرض، وأما الموجود في الذهن فهو منقسم إلى ما يكون له وجود في الخارج وإلى ما يستحيل أن يكون له وجود في الخارج. فالأول نحو سائر الممكنات كالحركة والسكون والعلم والشهوة، والثاني نحو القدرة القديمة والحياة القديمة والبقاء، ونحو ثاني القديم تعالى، فإنه متصور في الذهن، ومع ذلك ليس له وجود في الخارج، ونعني بالوجود الخارجي أن له تعينا في الوجود غير ما كان حاصلا في الذهن.

وإنما قلنا: إن ثاني القديم لا بد من أن يكون متصورا؛ لأنه لو لم يكن له تصور في الذهن لما أمكن الحكم عليه بأنه غير ثابت؛ لأن الحكم على الشيء بأنه حاصل أو غير حاصل مسبوق بالعلم بتصور حقيقته، فإذا عرفت هذا فنقول: إذا ثبت أن حقيقة الثاني لا بد من أن تكون متصورة في الذهن، فاعلم أن متعلق العلم بالآيات لله تعالى هو ذاته على حكم سلبي، وهو ألا ثاني له، ويصير حاله كما إذا علمنا بأنه تعالى ليس بجسم ولا مرئي، فهكذا العلم بأن لا ثان يكون على هذا الحد.

وذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أن العلم بألا ثان هو علم لا معلوم له، وهذا فيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا بقولهم: إنه لا معلوم له، أنه ليس بموجود وأنه ليس بذات معدومة، كما نقوله في المعدوم، فهذا مسلم. وإن أرادوا أنه ليس بمتصور فلا نسلمه لأمرين:

أما أولا فلأنه لو لم يكن متصورا لما أمكن الحكم عليه بأنه غير ثابت؛ لأن الحكم بالثبوت وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته كما قدمنا.

وأما ثانيا فلأنا نميز بينه وبين غيره من سائر الحقائق المتصورة، ولو لم يكن متصورا لم يمكن الحكم عليه بالتميز.

وحكي عن بعض المتكلمين أن العلم بأن لا ثان هو علم بأنه لا يشبه الأشياء، وهذا فيه نظر، لأنه كان يجب إذا علمنا حدوث الأجسام والأعراض وأنه تعالى قديم أن نعلم أنه لا ثاني له، وهذا محال. فثبت أن متعلق العلم بأن لا ثان لله تعالى هو ذاته على حكم سلبي، كما قررناه فيما سلف.

تم الأول من التمهيد بحمد الله ومنه

وتوفيقه فله الحمد كثيرا دائما

وصلى الله على النبي وآله وصحبه وسلم

وكان الفراغ من تأليفه في سنة سبع وسبعمائة

نقلته من خطه عليه السلام

الجزء الثاني من التمهيد

في شرح معالم العدل والتوحيد

إملاء السيد الإمام العلامة الصدر مثابة الإسلام غياث الأنام مجلي الأحكام الشرعية ومقتفي الآثار النبوية أبي الحسين يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن رسول الله عليه وعلى آبائه أفضل الصلاة والسلام صلاة دائمة إلى يوم الدين

والحمد لله وحده وصل اللهم على محمد وسلم

صلاة دائمة إلى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب السادس في أفعال الله سبحانه

القول في التحسين والتقبيح

ويشتمل على تمهيد وفصول أربعة:

أما التمهيد فنذكر فيه تلخيص محل النزاع، وفيه غموض، ولأجل غموضه نشأ الخلاف وصعب مدرك المسألة، فلا بد من كشفه فنقول:

اعلم أن الحسن والقبح يطلقان ويراد بهما أمور ثلاثة:

أحدها ملاءمة الطبع ومنافرته كالآلام والصور القبيحة، فإن معنى كونها قبيحة منافرتها للطباع وازورار الأنفس عنها، وهكذا الملاذ والصور الحسنة فإن معنى كونها حسنة ملاءمتها للطباع واستباق الأنفس إليها.

وثانيها كون الشيء على صفة كمال كالعلم أو على صفة نقص كالجهل.

وثالثها كون الفعل جهة المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا.

فأما القسمان الأولان فلا خلاف في أن طريق معرفتهما العقل، وإنما النزاع في القسم الثالث.

فأما أئمة الزيدية وسائر شيوخ المعتزلة فذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يكونان جهتين للمدح والذم والثواب والعقاب لوجوه عائدة إليهما، ثم تلك الوجوه منقسمة في نفسها إلى قسمين:

أحدهما يستقل العقل بدركه، إما ضرورة كحسن شكر المنعم والإنصاف وحسن الصدق والعدل والإحسان والعلم، ومثل قبح الجهل والظلم وتكليف ما لا يطاق وكفران النعم وإرادة القبيح وتعظيم من لا يستحق التعظيم. وإما نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

والثاني لا يستقل العقل بدركه كسائر المحسنات الشرعية من الصلاة والزكاة وسائر العبادات، وقبائحه كبيع الربا وشرب المسكر وسائر المنكرات.

وأما الأشعرية فحاصل الخلاف معهم من وجهين:

أحدهما أن الطريق إلى معرفة قبح الأشياء وحسنها بالمعنى الثالث ليس إلا من جهة الشرع، وأن العقل لا تأثير له في تقبيح ولا تحسين البتة.

وثانيهما أنه لا معنى عندهم لكون الفعل قبيحا أصلا إلا تعلق النهي به، ولا معنى لكونه حسنا إلا تعلق الأمر به، من غير زيادة أمر آخر، فعلى هذا ينبغي تنزيل الخلاف بيننا وبينهم، فهذا هو التمهيد، ونشرع الآن في الفصول.

الفصل الأول في ماهيات هذه الأمور.

والذي تمس الحاجة من ذكره ها هنا أمور ثلاثة:

أولها الحسن والقبح.

قال أبو الحسين: القبيح هو ما ليس للقادر عليه المتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله. وقال أيضا في حده: هو ما له مدخل في استحقاق الذم، وأما الحسن فقد ذكر في حده هو ما

للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله. وقال أيضا: هو ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق الذم.

لا يقال: إن قوله في حد القبيح ليس للقادر عليه أن يفعله، وقوله في حد الحسن له أن يفعله، يحتمل أمورا ثلاثة:

فما المراد منها، أما أولا فقد يراد به الإذن والمنع، كما يقال: لزيد أن يستمتع بجاريته وليس لعمرو أن يستمتع بها. أي زيد مأذون له في ذلك وعمرو ممنوع منه.

وأما ثانيا فقد يراد به العجز والقدرة، كما يقال: لزيد أن يصارع الأسد إذا كان قادرا على ذلك وليس له إذا لم يكن قادرا عليه.

وأما ثالثا فقد يراد به كونه موصوفا به، كما يقال: لهذا المحل أن يسود ويتحرك. السواد والحركة إذا كان موصوفا بهما وليس لغيره ذلك إذا لم يكن موصوفا بهما، فصار محتملا لهذه الأمور الثلاثة، فلا بد من بيان المقصود منها.

لأنا نقول: الغرض بقولنا في الحسن إن له أن يفعله، أنه مأذون له في فعله عقلا فيما يقتضيه تحسين العقل أو شرعا فيما يقتضي حسنه الشرع. والغرض بقولنا في القبيح: ليس للقادر عليه أن يفعله، أي أنه ممنوع منه ومزجور عن فعله عقلا أو شرعا في المحرمات العقلية والشرعية، فهذا ما لخصناه من كلامه، وأقوى ما يرد على أبي الحسين في تعريفه القبيح بقوله ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله، أمران:

أما أولا فلأنه أدخل القبح في حد القبيح، ولو كان القبح معلوما لكان القبيح معلوما غنيا عن التفسير، وفي هذا إحالة المجهول على مجهول مثله.

وأما ثانيا فهو أن ترك الواجبات من جملة القبائح، وهو غير داخل في الحد؛ لأنه لا يصح أن يقال فيه إنه ليس للمتمكن منه أن يفعله، فإن الترك عدم، وهو لا يفعل.

ويرد على تعريفه الحسن بقوله ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، ترك القبائح، فإن ذلك من جملة المحسنات، وليس فعلا، وإنما هو عدم محض، والحق أنا إذا عولنا على هذين الحدين في تعريف ماهية القبيح والحسن أن نقول في حد القبيح هو ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله الإتيان به، وفي حد الحسن ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله الإتيان به، فيكون فيه وفاء بالبغية من معرفة ماهيتهما، وخلاصا من الدرك الذي ذكرناه.

وثانيها حقيقة المدح والذم.

أما المدح فقد حده صاحب المعتمد بأنه قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى ذلك، قال: وإنما قلنا مع القصد إلى ذلك؛ لأن اليهودي إذا قال ليهودي مثله: يا يهودي. لم يوصف ذلك بأنه ذم، لما لم يقصد به وضع حاله، ولو قال له مسلم: يا يهودي. كان ذما له؛ لأن المسلم يقصد الوضع من حاله.

لا يقال: لفظ الارتفاع والإيضاع إنما يستعملان حقيقة في الأجسام عند تنقلها من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، واستعمالهما في غيرها على سبيل المجاز، والتعريف بالأمور المجازية خطأ، لا يوصل إلى المفهوم، ويجب الاحتراز عن الألفاظ المجازية في الحدود.

لأنا نقول: أما كون لفظهما مجازا فلا ننكره، ولكن نقول: إنما يكون خطأ ويجب الاحتراز عنه في الحدود إذا كان التحديد بالأمور المجازية غريبا لا يوصل إلى الغرض، فأما إذا كان مفهوما متبادرا إلى الفهم فلا، وها هنا الارتفاع والإيضاع في تعريف المدح والذم مفهومان عند العقلاء، فلا خلل في التعريف بهما.

وثالثها البحث عن ماهية الظلم.

فإنه مما تمس الحاجة إلى فهمها، وقد ذكر صاحب المعتمد في حده بأنه ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر أعظم منه، معلوم أو مظنون، ولا يكون مفعولا في مجرى العادة على جهة الدفع عن النفس.

والعجب من الشيخ محمود من إغفاله في تعريف حقيقة الظلم لأمرين:

أما أولا فلأنه لم يذكر تقييد المنفعة بكونها أكبر، ولا بد منه، وإلا لزم ألا يوجد ظلم في العالم على حال؛ لأن كل ظلم فإن الله يضمن للمظلوم عوضا مساويا لإجراء الضرر من غير زيادة ولا نقصان، وإذا كان الأمر كذلك لم يخل شيء من المضار عن المنافع، فلو لم يعتبر في المنفعة أن تكون زائدة لوجب ألا يكون للظلم وجود أصلا.

وأما ثانيا فلأنه لم يذكر أيضا كون الضرر في الحكم كأنه من جهة غير فاعله، ولا بد من ذكره، وإلا لزم أن يكون إلقاء الصبي في النار ظلما من الله تعالى، وهو باطل. فالأحسن إذا في تعريفه أن يقال: إنه ضرر عار عن جلب منفعة أكثر منه أو دفع مضرة أعظم منه مظنونين أو معلومين، أو استحقاق من غير أن يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر. قلنا: ضرر. نعني به الألم والغم وما يؤدي إليهما، وقلنا: عار عن جلب منفعة أكثر منه، احترازا عن الآلام المحتملة لاكتساب المغانم والآداب، وقلنا: أو دفع مضرة، احترازا عن قطع اليد لإصلاح جميع البدن، وقلنا: معلومين أو مظنونين، العلم والظن سيان في ذلك، وقلنا: أو استحقاق، احترازا عن إنزال العقوبات بمستحقيها، فلا يكون ظلما من فاعلها لمكان الاستحقاق. وقلنا: من غير أن يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر، احترازا عمن ألقى صبيا في النار ليحترق، فإنه في الحكم كأنه من جهة الملقي، فلا يكون من فاعل الضرر، ولا يحتاج إلى قولنا من غير أن يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور؛ لأنه يذكر

احترازا عمن أتى ليقتل إنسانا فقتله، فإن هذا الضرر ليس من فاعله لما كان في الحكم كأنه من جهة المضرور، وهذا لا يحتاج إلى ذكره؛ لأنه يدخل في قيد الاستحقاق أو في قولنا كأنه في الحكم من جهة غير فاعل الضرر، لا نحتاج إلى إفراده بالذكر.

لا يقال: إنكم تدعون أن العلم بقبح الظلم ضروري، والعلم بقبح الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم، فكان يجب أن يكون العلم بحقيقة الظلم ضروريا، ليتم ما ذكرتم، فلو كان الظلم عبارة عن الضرر المقيد بهذه القيود الكثيرة لكان يلزم أن يكون حاصلا لكل أحد، والمعلوم أن العلم بذلك لا يحصل إلا للعلماء وأكابر الأفاضل، فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بقبحه.

لأنا نقول: من علم الضرر بهذه القيود علم قبحه، ومتى انخرم واحد منها لم يعلم قبحه، وهذا يدل على أن العلم بقبح الظلم متوقف على هذه القيود، سواء كان علمه بقبحه ضروريا أو نظريا.

اعلم أن الضرر يطلق في حقيقة الظلم ويندرج تحته أمور عشرة:

أما أولا فالألم كالضرب. وأما ثانيا فالغم كما في الشتم. وأما ثالثا فمنع اللذة كمنع الرجل عن أكل الطعام الذي يملكه أو وطئ جاريته. وأما رابعا فمنع السرور كمنع الرجل عن لقاء أحبته وأصدقائه. وأما خامسا فإزالة اللذة كإخراج الطعام من فيه. وأما سادسا فإزالة السرور كإبعاد من يستر بمواصلته. وأما سابعا فمنع ما يؤدي إلى اللذة كالمنع من الاكتساب. وأما ثامنا فمنع ما يصحح اللذة كأخذ ماله. وأما تاسعا فمنع ما يؤدي إلى السرور كالمنع من الهبة والصدقة. وأما عاشرا فكالمنع مما يصحح السرور كالوداد.

فهذه الأمور العشرة مرادة بقولنا: ضرر. ومندرجة تحته، فهذا ما أردنا ذكره مما تمس إليه الحاجة في ماهيات هذه الأمور.

الفصل الثاني في الاستدلال على تقبيح العقل وتحسينه

واعلم أنهم قد ساعدونا على أن العقل يقضي بالقبح والحسن بمعنيين:

أحدهما ملاءمة الطبع ونفاره. والثاني كون الشيء على صفة كمال ونقص، فهذا القدر قد ساعدونا في أن مستنده العقل، والذي لم يقع عليه المساعدة هو القبح والحسن بالمعنى الثالث، وهو كون الفعل جهة للمدح والذم عاجلا وللثواب والعقاب آجلا، فعندنا أن القبح والحسن يقضي بهما العقل ضرورة بهذا المعنى كما يقضي بالأمور البديهية، وعندهم أن العقل لا يقضي بها، وإنما مستندها الشرع بالأمر والنهي وسائر وجوه الخطاب.

فحاصل مذهبهم فيها من المصالح والمفاسد، فأما إذا لم يكن فيها إرشاد إلى مصلحة لم يكن لذلك صحة عند العقل ولا يلتفت إليها، ولا نجد ذلك من أنفسنا ضرورة ولا دلالة، فهذه خلاصة مذهبهم فيما يقضي به العقل في القبح والحسن، وإذا أردنا الاستدلال على ذلك قلنا: معهم مقامات ثلاثة:

المقام الأول أنا ندعي العلم الضروري في أصل تقبيح العقل وتحسينه، وهذه هي طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه، فإنهم اتفقوا على دعوى العلم الضروري بقبح هذه الأمور وحسنها، وقرروا ذلك بأن العقلاء يعلمون ضرورة قبح الضرر الخالي عن جهات الاستحقاق وقبح تكليف الأعمى الكتابة الحسنة، والزمن الطيران، وكفران النعم، وإيلام البريء، وظلم الخلق، والبذاء والتفحش وسائر القبائح، ويعلمون ضرورة بعقولهم حسن شكر المنعم وإنقاذ الغرقى والهلكى، وحسن التفضل، ومحامد الشيم، واكتساب الفضائل، ويقولون: من أنكر حسن هذه الأشياء وقبحها فقد كابر عقله وجحد الضرورة. وليس هذا

الاستقباح لأجل عرف أو شرع، فإنهما حاصلان لمن لا يعرف الشرع ولا يقرؤه، كالبراهمة[1] والملاحدة، فإذن هي حاصلة بمجرد العقل.

فهذا ملخص ما ذكروه، لا يقال: إنا لا ننكر العلم بقبح هذه الأمور وحسنها، ولكن نقول: إنها أمور مشهورة وآراء محمودة عند العقلاء تنغرس في مبدأ الصبا وأوائل النشوء، وربما ينشأ من التسالم وطيب المعاشرة، وربما يحصل من الجبن والرقة، ولاستقباحها واستحسانها أسباب كثيرة لا تنضبط وليست أمورا بديهية يقتضيها العقل بصريحه كما يقتضي سائر الأمور البديهية.

لأنا نقول: هذا فاسد لوجهين:

أما أولا فإن كان الغرض بقولهم إن هذه القضايا مشهورة على معنى أن العقول قاضية بحسنها وقبحها، فهذا هو المطلوب. وإن كان الغرض أنها اشتهرت بين العقلاء وألفتها طباعهم وانغرست في قلوبهم محبتها والميل إليها من غير علم بحسنها وقبحها، فهذا هو النكر والشناعة، فإنا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في أفهامهم، لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من البدائه وغيرها، مع أنا لا ننكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفاء، ولكنها مستوية في التحقق والثبوت.

وأما ثانيا فليس سعينا معهم إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقق فقولهم بعد ذلك إنها قضايا مشهورة وآراء محمودة وإنها تنغرس في الصبا وأوائل النشوء لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية، وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنها مشهورة بين العقلاء، ونحن

1 - البراهمة هم المنكرون للنبوات أصلا، منهم من يميل إلى الدهر ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ويقول بملة إبراهيم عليه السلام.

نقول: إن النفرة عن هذه المقبحات نفرة عقلية. وهم يقولون: إنها نفرة طبيعية. مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة، كما ذكره المحققون من متأخريهم.

وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظيا.

المقام الثاني للذين حاولوا إثبات القبح والحسن العقليين بالاستدلال والإلزام، وهذه طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه وأدلتهم نوعان:

فالنوع الأول يقتضي أن القبح والحسن أمور عقلية، وذلك من وجوه ثلاثة:

الأول أن من استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقا وكذبا، ثم قيل له: إن صدقت أعطيناك درهما وإن كذبت أعطيناك درهما. فإنه لا محالة يرجح الصدق على الكذب، فلولا أن الصدق مختصا بما يقتضي الترجيح وإلا لما وجب فيه ذلك، وليس ذلك إلا كونه حسنا.

الوجه الثاني أن الملك العظيم إذا رأى ضعيفا مشرفا على الهلاك في برية ليس فيها أحد فإنه يميل قلبه إلى إنقاذه ويستحسنه بكمال عقله، وإن فرضنا أنه كافر لا يتدين بدين ولا يعتقد إلها حتى لا يقال إنه ينتظر ثوابا، وفرضنا كونه في برية لا يرى فيها أحدا حتى لا يقال إنه ينتظر مدحا ولا مجازاة ولا ينتظر شكرا، ولا هو مما يلائم طبعه ويلتذ به؛ لأنه ربما تعب بإنقاذه من تلك الهلكة.

الوجه الثالث استحسان مكارم الأخلاق والتحلي بمحاسن الشمائل والتخلق بالأوصاف الشريفة، وعكس هذه الأمور من البذاء والفحش والتفاحش والتخلق بالأخلاق الردية، فقبح هذه الأمور وحسنها لا ينكرها عاقل إلا عن عناد وجحود.

النوع الثاني يقتضي بطلان كونها أمورا شرعية، وذلك من وجوه:

أولها وهو الأقوى أنه لو كان قبح هذه الأشياء وحسنها كما زعموه ثابتا من جهة الشرع لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان الأمر كما قالوه لما قبح من الله تعالى إظهار المعجزة على الكذابين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة؛ لأن مستند الفصل بين الكاذب والصادق ليس إلا أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلا يليق بحكمته تصديق الكذابين، فإذا كان لا يقبح منه قبيح لم يقطع بأنه لا يصدق الكذابين مع أنه لا يقبح منه أيضا.

وثانيها أنه لو كان القبح والحسن ثابتين بالشرع لحسن من الله تعالى الأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام والنهى عن الصدق والإحسان وشكر المنعم.

وثالثها أنه لو كان القبح والحسن بالشرع لتوقف وجوب الواجبات على مجيء الشارع، ولو كان الأمر كذلك لزم إفحام الرسل؛ لأن النبي ادعى الرسالة وأظهر المعجزة، فللمدعو أن يقول: إنما يجب علي النظر في معجزتك بعد معرفتي أنك صادق، فأنا لا أنظر إلى معرفة صدقك حتى لا يجب على امتثال الأمر. وفي ذلك إفحامهم وبطلان المقصود بإرسالهم.

ورابعها لو كان حسن الأفعال لأجل الأمر من جهة الشرع لوجب ألا يكون في أفعال الله حسن بكل حال؛ لأن الحسن إنما هو لأجل الأمر، والأمر في حقه تعالى محال. ولو كان القبح لأجل النهي لكان أحدنا إذا نهى غيره عن العبادة والإنصاف والتفضل يقتضي قبحها، وهذا باطل قطعا ويقينا.

وخامسها لو لم يكن الحسن والقبح معلومين بالعقل لما جاز إسناد الأحكام إلى المصالح، وهذا يسد باب معرفة القياس، وهو مقطوع به، فتحريم القتل وشرب المسكر والربا والسرقة ونصب هذه العقوبات لمن اقتحمها إنما هو رعاية لمصالح الخلق وهداية لهم إلى

المراشد، كما نبه عليه تعالى في قوله: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)[1]، وقوله: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ)[2] وبقوله: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)[3]، فلا يكاد يخلو شرع مهد بساطه عن هذه الاستصلاحات.

فهذه زبدة أدلتهم وما عدا ما ذكرناه فيه تكرير وتطويل، فيجب الاكتفاء بهذا القدر.

المقام الثالث إذا ثبت ما ذكرناه من قضاء العقل بقبح هذه الأمور وحسنها، فقبحها وحسنها إنما بينا لأمور راجعة إليها، ويدل عليه مسالك:

الأول أنا متى علمنا هذه الوجوه ـ أعني كون الضرر ظلما وكون الخبر كذبا وكذلك حسن شكر المنعم وحسن التفضل ـ علمنا قبحها وحسنها، وإن لم نعلم شيئا آخر، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح، وإن علمنا كل شيء. فلما دار القبح مع هذه الوجوه وجودا وعدما علمنا أن القبح معلل بهذه الأمور، فإذا تقرر ذلك فلو صدر من الله تعالى مثل هذه الوجوه وجب أن يحكم بقبحه لوجود علة القبح فيه.

لا يقال: لم لا يجوز في القبح وإن كان دائرا مع هذه الوجوه وجودا وعدما ألا يكون معللا بها، ولكنه معلل بأمر آخر. وإذا كان هذا محتملا بطل قولكم أن القبح معلل بهذه الوجوه.

لأنا نقول: هذا فاسد وبيانه بوجوه ثلاثة:

---

1 – سورة البقرة: آية ١٧٩.

2 – سورة المائدة: آية ٩١.

3 – سورة الإسراء: آية ٣٢.

أما أولا فلأنا قد قررنا أنا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها، وإن لم نعلم شيئا آخر. ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح وإن علمنا سائر الأشياء. فلو كانت علة القبح أمرا وراء هذه الوجوه مغاير لها لم يلزم من مجرد العلم بهذه الوجوه العلم بالقبح.

وأما ثانيا فلأنه لو جاز فيما يدور مع الشيء وجودا وعدما إسناده إلى غيره لزم إسناد المتحركة إلى غير الحركة، وإن كانت تدور معها وجودا وعدما، وذلك يفتح باب التشكيك في العلل والمعلولات، فلو جاز مع دوران القبح على هذه الوجوه وجودا وعدما إسناده إلى غيرها لزم ما ذكرناه.

وأما ثالثا فنقول: إن ذلك المقارن الذي جوزتموه إما أن يمكن انفكاكه عن هذه الوجوه أو انفكاكها عنه أو لا يمكن، فإن أمكن انفكاكه عنها أو انفكاكها عنه لم يكن القبح دائرا مع هذه الوجوه وجودا وعدما، وقد فرضناه دائرا معها، هذا خلف، وإن لم يمكن انفكاكه عنها ولا انفكاكها عنه فحيث حصل تلك الوجوه حصل ذلك المقارن، فكانت علة القبح حاصلة، وهو المطلوب.

المسلك الثاني إذا وقع الضرر من القادر عليه المتمكن بحاله فلا يخلو من وجهين:

فقد يقع ولا يكون قبيحا كقطع اليد في صلاح جميع الجسم وكضرب الصبي للأدب، وتحمل المرء السفر ومشقته لطلب الربح وغير ذلك.

وقد يقع ويكون قبيحا إذا كان خاليا عن نفع أو دفع ضرر أو عن أحد وجوه الاستحقاق، فلا بد من فاصل بين أن يكون الضرر قبيحا وبين ألا يكون قبيحا؛ لأنه لو لم يختص بأمر لأجله كان قبيحا وإلا لكان يختصه بالقبح دون سائر الأحكام ترجيحا لا لمرجح، وإنه باطل. وليس ذلك إلا كونه ظلما؛ لأن كل شيء قدرناه وجها في قبحه أمكن حصول قبحه من دونه، فيجب أن يكون الوجه في قبحه كونه ظلما.

المسلك الثالث ليس يخلو إسناد هذه الأحكام أعني القبح والحسن والوجوب وسائر أحكام الأفعال المتفق عليها من وجوه ثلاثة:

إما أن تكون مضافة إلى الوجوه التي تقع عليها كما ذكرناه. أو تكون مضافة إلى الأمر والنهي. أو تكون مضافة إلى كوننا مملوكين ومربوبين، كما ذكروه. والأول هو المطلوب. والثاني باطل لأمرين:

أما أولا فكان يلزم ألا نعلم قبح هذه الأمور وحسنها إلا من علم الأمر والنهي؛ لأنهما الأصل عند مخالفينا في قبح المقبحات وحسن المحسنات، ووجه في قبحها وحسنها، فيجب أن يكون العلم بالقبح والحسن مترتب على معرفة الأمر والنهي ومسبوق بالعلم بهما، فيلزم فيمن لا يعرف النهي ولا الناهي ولا الأمر ولا الآمر كالملاحدة والبراهمة ألا يتحقق قبح هذه الأمور وحسنها، وبطلان ذلك معلوم ضرورة.

وأما ثانيا فلو كان القبح والحسن لمكان الأمر والنهي لكان يجب لو أمر الله بالظلم والكذب والإساءة وكفران النعم وجحود الإحسان وسب الأنبياء أن يكون حسنا لمكان أمره، وإنه لو نهى عن الإيمان به وعن الشكر والإحسان وبر الوالدين وتعظيم الأنبياء أن تكون هذه الأمور قبيحة لمكان نهيه، ونحن نعلم ضرورة من عقولنا قبح هذه القبائح وإن تعلق الأمر بها، وحسن هذه المحسنات وإن تعلق النهي بها، وهذا يدل على أنه لا تأثير للأمر والنهي في حسن الأشياء وقبحها.

والثالث أيضا باطل لوجهين:

أما أولا فلأن نسبة أفعالنا إلى هذه الحالة وهي كون الواحد منا مملوكا مربوبا نسبة واحدة، فكان يلزم أن تكون أفعالنا حسنة كلها أو قبيحة كلها أو واجبة؛ لأن كونه مخلوقا

ومربوبا معها على سواء، فيجب أن يكون حاصله على هذه الوجوه دفعة واحدة، وفي هذا من التناقض والتنافي ما لا يخفى.

وأما ثانيا فكان يلزم فيمن لا يعرف هذه الحالة وهي كون الواحد منا مملوكا مربوبا ألا يعرف القبح والحسن، ونحن على قطع ممن ينكر الصانع ولا يعترف به أنه يعلم هذه الأحكام ويعترف بهذه القبائح والمحسنات، فثبت بما ذكرناه بطلان إضافة هذه الأحكام إلى هاتين الجهتين اللتين عليهما تعويلهم، ووجب إضافتها إلى وجوه تقع عليها وتكون هي المؤثرة في قبحها وحسنها.

المسلك الرابع طريقة ذكرها أبو الحسين، وحاصلها أنا نستفسرهم عن ماهية القبح وعن ما لأجله يقبح القبيح، فيقال لهم: ما معنى قولكم إن الفعل قبيح ؟ فإن قالوا: معنى ذلك عندنا هو أنه فعل قد تعلق به النهي، قلنا: لو كان القبيح كما ذكرتم من كونه متعلق النهي لوجب ألا يعلم القبيح إلا من علم النهي؛ لأن ذلك هو معنى القبح على قولكم، ونحن نعلم ضرورة من حال العقلاء أنهم يعلمون القبيح وإن لم يخطر ببال أحدهم النهي، وكان يجب إذا قبح القبيح لمكان النهي أن يكون الوجه في حسن الحسن تعلق الأمر به، فكان يلزم ألا تكون أفعال الله تعالى حسنة، وهذا نكر على قائله وشناعة.

فإن قالوا: معنى القبيح هو ما أخبر الله تعالى بقبحه، قلنا: إن الخبر تابع المخبر عنه، فلا بد من حصول القبيح بتمامه حتى يصح الخبر عنه، وإن قالوا: إن القبيح هو ما استحق فاعله الذم، أو ما ليس لفاعله أن يفعله. قلنا: هذا جيد، ولكن فلم استحق الذم بفعله دون سائر الأفعال، فإن قالوا: لأجل تعلق النهي به، قلنا: فكان يلزم إذا نهى أحدنا عن المحسنات أن تكون قبيحة، وإنه محال. فإن قالوا: إنه نهي مخصوص، فلهذا أفاد القبح دون غيره. قلنا: الخصوصية تفيد أمرين: إما لأنه نهي قديم، أو لأن الناهي قديم، وكل واحد من هذين لا تأثير لهما في القبح؛ لأن القبح هو أمر يختص الفعل، ويعود إليه سواء كان الناهي

قديما أو حادثا، وسواء كان النهي قديم أو حادث، ثم كان يلزم فيمن لا يعرف قدم النهي والناهي ألا يعلم قبح هذه الأمور، وهو باطل كما قدمنا. فإن قالوا: إنما يقبح لأنه نهي من مالك رب. قلنا: ولم إذا كان مالكا ربا يكون نهيه قبيحا.

فإن قالوا: إنما يقبح لأنه منعم. قلنا: ولم إذا كان منعما بأصول النعم يكون نهيه قبيحا، فإن قالوا: قبح نهيه لا يعلل، قلنا: فلم يكن ليقبح لا لأمر بأولى من أن يحسن لا لأمر، فيلزم أن يكون قبيحا حسنا لا لأمر، وهذا كله محال، فبطل قولهم بأن القبيح إنما كان قبيحا لأجل النهي.

المسلك الخامس ذكره بعض أصحاب أبي هاشم، وحاصله أنا قد علمنا تباين هذه الأفعال واختلافها، ففيها ما يستحق الذم بفعله وهو القبيح، وفيها ما يستحق الذم بتركه وهو الواجب، وفيها ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه وهو المندوب، وفيها ما لا يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه ولا يترجح فعله على تركه وهو المباح، فنقول: اختلاف هذه الأفعال على هذه الوجوه لا يخلو إما أن يكون لأمر أو لا لأمر، وباطل أن يكون اختلافها لا لأمر؛ لأن اختلاف هذه الأفعال أمر معقول متميز، فلا يمكن أن يقال إنه ثبت بعد أن لم يكن ثابتا لا لأمر، وإن كان اختلافها ثابتا لأمر فذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون هو ذواتها أو أمر خارج عن ذواتها، وباطل أن يكون هو ذواتها، وإلا لكان يلزم أن تكون كلها واجبة معا أو قبيحة كلها، ولكان يلزم أن تجتمع لها هذه الأحكام كلها، فيكون كل فعل منها واجبا قبيحا بذيئا مباحا مكروها، وهذا محال، فبطل أن يكون اختلافها لذاتها. وإن كان اختلافها لأمر خارج عن ذاتها فلا يخلو إما أن يكون فاعلا أو علة، وباطل أن يكون فاعلا؛ لأن الفاعل لا أثر له في ذلك، وإلا لكان يلزم أن يجعل الظلم حسنا والعدل قبيحا، وباطل أن يكون ذلك علة؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض ولا يختص به، فإذا بطلت هذه الأمور لم يبق إلا أن المؤثر في اختلافها وتباينها في أحكامها وقوعها على

وجوه مختلفة كما قلناه، فثبت بما ذكرنا أن قبح هذه الأفعال وحسنها لأمور عقلية راجعة إليها، والحمد لله.

الفصل الثالث في الكلام عليهم ولهم في إنكار التقبيح والتحسين بالعقل طريقان:

الطريقة الأولى مجملة، ودلالتها من وجوه ثلاثة:

الأول قولهم: إنا لا ننازعكم في أن العقلاء يستحسنون أمورا ويستقبحون أمورا قبل ورود الشرع، ولكن الاستحسان والاستقباح قد يكون لأمور أربعة:

أما أولا فقد يكون لأجل ميل الطبع ونفاره، كاستحسان العدل واستقباح الظلم.

وأما ثانيا فقد يكونان لأجل دفع الضرر عن النفس، كمن يشاهد حيوانا في بلية ومحنة، فإنه يتأذى من مشاهدته في تلك المحنة والبلية، فلا جرم يستحسن إنقاذه من البلاء؛ لأن الإنقاذ يتضمن دفع الضرر عن نفسه، ويستقبح تركه لما فيه من الضرر على نفسه.

وأما ثالثا فقد يكون لأجل اتفاق العالم على المنع منه؛ لأجل أن مصلحة العالم لا تنتظم إلا بالمنع منه كقبح الكذب.

فهذه الوجوه الثلاثة لا ننكر كونها ثابتة بالعقل وأنه مستندها، وإنما النزاع في وجه رابع غير هذه، وهو كون هذه الأمور مستندا للمدح والذم عاجلا وللثواب والعقاب آجلا، فلا يلزم من اتفاق العقلاء على مطلق الاستحسان والاستقباح اللذين لم يقع فيهما نزاع اتفاقهم على الاستحسان والاستقباح اللذين وقع النزاع فيهما.

والكلام عليهم فيما توهموه يجري في طرفين

الطرف الأول أن هذه الأحكام يقضي بها العقل ويعترف بها، وهو إطباق العقلاء ومذهب جماهير العلماء، وذهب الأشعرية وداود[1] وطبقته من أهل الظاهر إلى أن هذه الأحكام لا تعلم عقلا، وإنما طريقها الشرع، وأن المرجع بهذه الأحكام ليس إلا تعلق الخطاب بها، فالواجب عندهم ما قيل افعلوه، والقبيح ما قيل لا تفعلوه، وإن المندوب ما قيل افعلوه ولا حرج عليكم في تركه، والمباح ما لم يؤمر بفعله ولم ينه عن تركه، وليس للعقل فيها مدخل بحال، والذي يدل على صحة ما قلناه أمور:

منها أن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن إرشاد الضال وهداية الحيوان، ويعلمون حسن التفضل والإحسان والتكرم بعوارف الجود والنعم، وأن يقول أحدهم للأعمى وقد أشرف على الهلاك بالوقوع في مهواة: يمنة أو يسرة. ويشترك في ذلك من نفر بالشرع ومن يجحده من الملحدة والموجدة

ومنها أن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن التنفس في الهواء والمشي في مناكب الأرض لاستجلاب نفع أو دفع ضرر، ويعلمون بفطر عقولهم حسن شرب الماء، ثم يعلمون حسن اصطناع المعروف وصلة الأرحام ونفع الجار وإعانة الملهوف وتنفيس الكروب وإيناس الغريب ويعرفون حسن ذلك ولا يمترون فيه، ومن أنكر ذلك فقد دفع معلوما وأنكر ظاهرا.

ومنها أنهم يستقبحون كافة قبح الظلم والإساءة وكفران النعم وجحودها ويستقبحون الكذب والسفه والعبث، ويشترك في ذلك من يعترف بالشرع ومن ينكره، وكيف لا ونحن

---

1 - داود بن علي بن خلف الأصفهاني، أبو سليمان الظاهري (٢٧٠هـ(: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس، وكان داود أول من جهر بهذا القول وكان أكثر الناس تعصبا للإمام الشافعي، وقد نفى القياس في الأحكام الشرعية وتمسك بظواهر النصوص. الزركلي: الأعلام ٢/ ٣٣٣، كحالة: معجم المؤلفين ٤/ ١٣٩.

لو فرضنا رفع أوامر الشرع ونواهيه عنا لعلمنا حسن التفضل واصطناع المعروف وقبح الكذب والسفه والإساءة، ويعلم ضرورة أن رجلا لو أخذ يذم رجلا غيره على ما لا تعلق له به كأن يذمه على أن السماء فوقه والأرض تحته من غير ما جرم ولا تقدم جناية، فإنهم يقضون بقبح صنيعه معه ويذمونه على ما فعل معه، ولا يعللون ذلك بالنهي ولا بورود الشريعة، ونجد ذلك من أنفسنا.

لا يقال: إن هذا الاستقباح والاستحسان إنما كان لنفرة طباعهم عن هذه الأمور، وميلها إلى ما يلائمها، ونحن لا ننكر الاستقباح والاستحسان بالعقل بهذا المعنى.

لأنا نقول: إنا نعلم ضرورة أن العقل يستقبح أمورا وإن لم يكن فيها نفرة طبع. وبيانه بوجوه:

أما أولا فهو أن أحدنا إذا كان له عدو وهو يحب نقصه ويشتهي ذمه وإسقاط مرتبته عند الناس، فلو جعل أحدنا يذم عدوه هذا بأنه يعلم أن العشرة أكثر من الخمسة ويعلم أن السماء فوقه والأرض تحته إلى ما أشبه ذلك ويذمه على أنه سخي وجواد وكريم، وفرضنا أنه كان يذمه بصوت طيب حزين يلتذ به سامعه، فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه، حيث ذمه بما لا يذمه العقلاء.

وأما ثانيا فالرجل العاقل إذا اعتقد أن العشرة نصف الخمسة وأن الإنسان حاصل في جهتين إلى غير ذلك من الجهالات فإن اعتقاد هذه الأمور لا يضر أحدا ولا يشق عليه، ومع ذلك فإن العقلاء يستقبحون ذلك.

وأما ثالثا فلأن العاقل إذا جعل يأمر الجمادات بالطيران في الهواء والمشي على الماء، وجعل يذمها بأنها لا تطيعه في أوامره، وجعل يكلم الأحجار ويخاطب الأشجار، وفرضنا أنه يكلمها ويخاطبها بصوت طيب حزين لذيذ، وأنه يستريح بذلك ويلائم طبعه، فإنه يقبح

منه ذلك الكلام مع أنه لا مضرة عليه فيه، وكذلك فإنا نعلم أنه يستحسن أمورا وإن كانت لا تلائم طبعه، فإن العاقل يستحسن رد الأمانات إلى أهلها وإن كان يستضر بردها، ويستحسن التفضلات وإنصاف المنعم وإن كان يشق عليه ويتعبه، فلو كان اشتهار هذه القضايا لأجل ميل الطبع أو نفاره لوجب أن يشتهر عند الظالم حسن الظلم كما يشتهر عند المظلوم قبح الظلم.

وبالجملة فمعتمدنا أن هذه نفرة يشهد لها العقل ويعترف بها، وعندهم أنها نفرة طبيعية، فإن كان غرضهم بالطبيعية هو ما قررناه من شهادة العقل بالقبح والحسن في هذه الأمور فلا نزاع. وإن كان غرضهم غير ذلك فعليهم بيانه، وهم عنه عاجزون.

الطرف الثاني إذا ثبت أن طريق معرفتها العقل كما قررناه، وهي معلومة بفطرة العقل وغريزته دون نظره وتفكره، فهذا هو مذهبنا وهو قول الجماهير من أهل العلم.

وذهب المتأخرون من الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا وأبي نصر الفارابي إلى أن العلم بقبح هذه المقبحات وحسن المحسنات ووجوب الواجبات ليس حاصلا بفطرة العقل وضرورته، بل هذه القضايا يعبر عنها بالمشهورات، وحاصلها أمران:

أحدهما تكرر هذه الأمور على السمع في مبدأ الصبا، واتفاق الأكابر وجماهير الخلق على قبولها لكثرة الإلف والاعتياد، واجتماع أهل البلدان عليها لاستصلاح معاشهم، فسارعت النفوس إلى قبولها.

وثانيهما كونها من مقتضيات الأخلاق وأحوال الطباع من الرقة والحياء والجبن وغير ذلك، ولو قدر الإنسان نفسه وقد خلق عاقلا أنه لم يجر على اعتياد ولم يؤذن باصطلاح ولم يأنس بأحد ولا بخلق ثم وردت هذه القضايا على ذهنه لأمكنه الامتناع عن قبولها والجري على حكمها، وليست من باب ما يعلم بالضرورة كقولنا الاثنان أكثر من الواحد.

ومن علماء المسلمين من ذهب إلى هذه المقالة كالشيخ أبي حامد الغزالي، فإنه ذهب إلى أن هذه القضايا ليست معلومة بفطرة العقل وغريزته، وإنما هي أمور مشهورة عمدتها الإلف والعادة وتتأيد بالأخلاق والطباع.

وهذا خطأ من هؤلاء، وركوب شطط فيما قالوه، ويدل على بطلان مذهبهم مسالك:

المسلك الأول أن المعيار الصادق بين ما بعد من العلوم الضرورية وما بعد من العلوم النظرية هو أن ما كان معدودا من جملة الضروريات فإن العاقل يعلمه من غير اعتناء ولا تقدم بحث، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وأن الكل أكثر من الجزء. وما كان نظريا فلا بد فيه من العناية بتقديم مقدمات النظر وترتيبها وإعمال قوى النفس في طلب العلم النظري بها، وفي علمنا بأن العاقل يعلم ما ذكرنا من حسن بعض الأفعال وقبح بعضها ووجوب البعض من غير توقف على ترتيب مقدمات ولا سبق فكر أظهر دليل على أن العلم بها ضروري.

المسلك الثاني لو كان العلم بهذه القضايا التي حكم العقل فيها بالحسن والقبح والوجوب من باب النظر والاستدلال لجاز ورود الشبهة فيها، كسائر الأمور النظرية، فإن من شأن ما كان معلوما بالنظر والاستدلال ورود الشبهة فيه، لا سيما مهما كثرت أصوله وامتدت حواشيه، فإنه يجوز أن يسهو عن شيء منها، فيكون سببا لورود الشبهة فيه.

فلو قلنا بأن العلم بهذه القضايا نظري لجاز ورود الشبهة كسائر العلوم الاكتسابية، فكنا نصدق من أخبرنا بأن أهل إقليم من الأقاليم سليمي العقول لا يفرقون بين الإحسان والإساءة والإنصاف والظلم والمصادقة والعداوة وبين من عاملهم بالبر والمناصرة وبين من يعاملهم بقتل الآباء وانتهاك الحرم، ومن جوز ذلك فقد عاند وأصر على المكابرة وجاحد، وفي هذا أعظم دلالة على كونه ضروريا لا مرية فيه.

المسلك الثالث من حق ما كان معلوما بالأدلة النظرية أن يكون مسبوقا بالعلم بقواعد الاستدلال ومبادئ البرهان؛ ليكون وصلة إليه ودلالة عليه، وهذه القضايا التي ذكرناها ليس لها أصول ترد إليها كالعلم بقبح الظلم والسفه والجهل وحسن الشكر والجود والتفضل، بل هي حاصلة بفطرة العقل وغريزته، فلا تحتاج إلى فكرة ونظر، وهذا يوضح كونها ضرورية.

المسلك الرابع اعلم قطعا بالضرورة أن العلم بهذه القضايا من قبح الفعل وحسنه ووجوبه حاصلة للعوام والعجزة الذين قصروا عن بلوغ مراتب النظر، ولو كانت معلومة بالأدلة النظرية لكان لا يعقل حصولها إلا للأذكياء وأفاضل العلماء وأهل القدم السابق في بلوغ الغاية القصوى في تحصيل العلوم النظرية، فلما كانت حاصلة للمهملين لطرائق النظر ثبت أنها ضرورية.

فأما ما يزعمه هؤلاء الفلاسفة من أن مستندها الشهرة وأحوال الطباع من الحياء والرقة وغير ذلك، فأما الشهرة فقد أوضحنا فساد قولهم في فصل الاستدلال، وأما الحياء فهو خلق في الإنسان وفطرة فيه، وهو من الخصال الشريفة والطباع الحسنة، وملاكه أمران: استقباح القبائح من الظلم والكذب والسفه والجهل، والدعاء إلى فعل الواجبات كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر النعمة. ولهذا يقال: إذا لم تستحي فاصنع ما شئت. إشارة إلى أنه هو المميز بين الحسن والقبيح والمحمود والمذموم من الأفعال. وله معنيان:

أحدهما أن يكون المراد به: إذا لم يكن فيك حياء يمنعك عن كل فعل مذموم فاصنع ما شئت، فإنك لا تبالي بعد ذلك.

ثانيهما أن يكون المراد به: كل أمر لا تستحي عن الجهارة به فافعله، فإنه لا حرج عليك فيه.

فهذان المعنيان محتملان كما ترى، والأول هو السابق إلى الفهم، فإن كل من كان يستحي فإنه يجتنب كثيرا من الأفعال، وإن من لا يستحي فلا يلوي على شيء من ذلك، وليس كمن يقف به الحياء على فعل ما يجب وترك ما يقبح، وهذا لا يقدح فيما قلناه من أن العلم بوجوب بعض الأفعال وقبح بعضها علم ضروري لا مرية فيه، بل من طبعه الحياء فهو يريده مواظبة على فعل الواجبات وانكفافا عن القبيح، فكيف يقال بأن الحياء هو سبب في عدم العلم بهذه القضايا وهو المؤكد لها والقاضي بوجوبها وحسنها وقبحها على التمام والكمال، وليس العجب من هؤلاء الفلاسفة في إنكارهم لهذه القضايا مع إنكارهم لما هو أدخل منها في الجلاء والظهور كإطباقهم على إنكار الاختيار، والعلم به ضروري أولى، لا مدفع له عند العقلاء، فإنهم يفرقون بين حركة اليد ونزول الحجر، وبعضهم أنكر الأمور المحسوسة، وبعضهم أنكر العلم بالتواتر، فمن لا يرجى فلاحه في هذه الأمور الظاهرة الجلية كيف يرجى فلاحه فيما هو دونها في الظهور، وليس إنكارهم لهذه القضايا على ظهورها وجلائها إلا كإنكار أصحاب السفسطة لحقائق المعقولات، فكما أن إنكارهم لا يقدح في العلم بحقائق الأشياء وماهياتها فهكذا نقول: تمويه هؤلاء لا يطرق شكا علينا في العلم بهذه القضايا الظاهرة التي عزها الله في الفطر وركبها في العقول.

إنما العجب كله من أبي حامد حيث وافقنا على العلم بجميع المدارك العقلية وخالفنا في العلم بهذه القضايا، وقال: إن مستند الاستحسان والاستقباح ليس إلا ميل الطبع ونفاره. فيلزم على سياق مذهبه هذا أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا، فينبغي أن يكون الظلم حسنا؛ لأنه يلائم طبع الظالم ويميل إليه، وأن يكون قبيحا؛ لأنه يسوء المظلوم وينفر عنه طبعه، فيكون الشيء الواحد قبيحا حسنا، وهذا نكر على قائله وشناعة على ملتزمه.

لا يقال: كيف تدعون في العلم بهذه القضايا أنه ضروري مع اختلاف العقلاء في ذلك، فالأشعرية زعموا أن طريق العلم بها من جهة الشرع، ولولا ورد الشرع بها لم يكن لنا إلى

العلم بها طريق، والأوائل من الفلاسفة ذهبوا إلى أن طريقها الاستقراء والتصفح، والمتأخرون من الفلاسفة ذهبوا إلى أن طريقها الشهرة، فكيف يقال إن العلم بها ضروري مع اختلاف العقلاء.

لأنا نقول عن هذا جوابان:

أحدهما أنه لم يقع الخلاف في كونها معلومة أو غير معلومة، بل قد اتفق الكل على أنها معلومة، وإنما وقع الخلاف بينهم في مستند هذا العلم هل العقل أو الشرع أو الاستقراء أو الشهرة، ومثل هذا يجوز أن يعرض اللبس فيه كما عرض اللبس للكعبي في مخبر التواتر فظنه نظريا.

وثانيهما أنا لم نقل إن العلم بأنا عالمون بها ضرورة هو ضروري، بل نقول هو علم نظري، فلهذا جاز ورود الخلاف فيه، فبعضهم يقول طريقه العقل، وبعضهم يقول طريقه الشرع، فهذا هو الكلام على الوجه الأول مما أوردوه.

الوجه الثاني لو كان العلم بهذه القضايا ضروريا لوجب أن يكون معدودا في كمال العقل، ولو كان معدودا في كمال العقل لما أنكره أحد من العقلاء كسائر العلوم المعدودة في كمال العقل، من البدائه والمحسوسات، وهؤلاء الأشعرية قد أنكروا العلم بالقبح والحسن عقلا، فضلا عن أن يكون العلم بها ضروري.

والجواب من وجهين:

أما أولا فهو أن المعدود في كمال العقل إنما هو العلم بقبح هذه القضايا وحسنها مطلقا، وهذا لا ينكره أحد من العقلاء، فأما كون قبحها وحسنها معلومين بالعقل أو بالشرع فهذا لا يعد في كمال العقل.

وأما ثانيا فلأن الذين أنكروا العلم بالقبح والحسن عقلا وهم عدد يسير يجوز عليهم التواطؤ على الكذب على نفوسهم، والممتنع التواطؤ على الكذب من العدد الكثير، فأما القليل فلا.

الوجه الثالث أنا إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين وأن العشرة أكبر من الواحد وعرضنا عليه حسن هذه القضايا وقبحها لم نجد جزم العقل في هذه الأمور مثل جزمه بالقضية الأولى.

والجواب أن كل واحد منهما معلوم بضرورة العقل، ولا ننكر كون أحدهما أجلى من الآخر، وكون غيره أجلى منه لا يخرجه عن أن يكون معلوما بالضرورة. ألا ترى أن العلم بأحوال النفس أقوى من الأمور المشاهدة، ولم تخرج المشاهدة عن أن تكون ضرورية، فهكذا في ما قلناه، فهذا هو الكلام على ما أوردوه من شبههم على طريق الإجمال.

الطريقة الثانية لهم مفصلة.

وحاصلها إيراد كل واحد من المقبحات العقلية بعينه ويستدلون على إبطال قبحه لوجه يعود إليه، ومجموعها أمور خمسة:

أولها الكذب، قالوا: والذي يدل على أنه غير قبيح لوجه يعود إليه أن جهة قبحه إما أن تكون عائدة إلى مجموع الحروف أو إلى آحادها، والأول باطل؛ لأن مجموع الحروف لا وجود له أصلا؛ لأن الحاصل منه دائما ليس إلا حرف واحد، وما لا وجود له يستحيل أن يكون متصفا بصفة وأن يضاف إليه حكم، حتى يجعل تلك الصفة أو الحكم علة في القبح. والثاني باطل أيضا؛ لأن كل ما كان كذبا كان خبرا، فلو كان كل واحد من الحروف كذبا لكان كل واحد منها خبرا، وهذا معلوم بطلانه.

وجوابه من وجوه:

أما أولا فلم لا يجوز أن تكون جهة القبح هي التلفظ بهذه الحروف المتقدمة بشرط الفراغ من الحرف الأخير، وإذا كان هذا ممكنا بطل قولهم أنه لا وجه لقبحه.

وأما ثانيا فهو أن ما ذكرتموه إن كان يقدح في كون الكذب قبيحا لوجب أن يقدح في كونه كلاما وخبرا وكذبا، فإنا نقول: الموصوف بكونه خبرا وكذبا إما أن يكون هو مجموع الحروف أو آحادها، والقسمان باطلان، فيلزمكم أن يقدح في كونه كذبا وخبرا وكلاما مع أن ذلك لا يمكن إنكاره.

وأما ثالثا فهب أنا سلمنا أن هذه الألفاظ غير متصفة بصفة القبح، ولكن نقول: الموصوف بالقبح أمر وراء ذلك، وهو أن القائل إذا قال قام زيد فهذه الصيغة وضعت للدلالة على حكم الذهن بنسبة القيام إلى زيد، فالموصوف بالقبح هو ذلك الحكم الذهني، وهو موجود واحد يحصل دفعة واحدة، فهذا لا مانع منه.

وثانيها تكليف ما لا يطاق، قالوا: والذي يدل على أنه غير قبيح لوجه يعود إليه أمران:

أما أولا فهو أن الله تعالى موجد لأفعال العباد وخالق لجميعها، ومع ذلك فإنه كلفنا بها وهي حاصلة بقدرته ومتعلقة بها، كما قررناه في خلق الأعمال.

وأما ثانيا فهو أنه تعالى أمر بما علم أنه لا يوجد منا، وأخبر أنه لا يوجد، وما علم أنه لا يوجد وأخبر بأنه لا يوجد فوجوده محال، فيكون أمرا بالمحال، ولو كان قبيحا لما أمر به ولما فعله.

وجوابه أما الأول فقد مر جوابه في مسألة خلق الأعمال، فلا نعيده.

وأما الثاني فقد قدمنا أيضا أن خلاف معلومه تعالى ممكن ومقدور، ورددنا على عباد قوله باستحالته بما فيه مقنع، وأيضا فتكليف ما لا يطاق غير متصور ولا معلوم، وما لا يعلم ولا يتصور فلا يمكن دخوله في الوجود ولا يعقل التكليف به.

وثالثها الظلم، والذي يدل على أنه غير قبيح لوجه يعود إليه أن المقتضي لقبحه إما أن يكون ذاته أو صفاته الثبوتية أو صفاته العدمية أو مجموع صفاته الثبوتية والعدمية، فالأول والثاني باطلان؛ لأن قولنا ضرر فيه نفع أو دفع ضرر هو وجه في الحسن فلا يجوز أن يجعل وجها في القبح. والثالث باطل أيضا؛ لأن الأمور العدمية لا تأثير لها. والرابع أيضا باطل؛ لأن ليس جعل أحدهما شرطا والآخر مؤثرا بأولى من العكس، فيجب بطلانهما جميعا.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلم لا يكون المؤثر في قبح الظلم هو نفس كونه ضررا، بشرط هذه القيود العدمية، وهو الذي يدور عليها نفيا وإثباتا، فيجب أن تكون هي المؤثرة في قبحه.

وأما ثانيا فلأن حقيقة العالم مخالفة لغيرها من سائر الحقائق، فنقول: الذي وقعت به المخالفة هو المؤثر في قبح الظلم من غير زيادة.

ورابعها الجهل، قالوا: فلو كان قبحه لأمر يرجع إليه لكان ذلك الأمر لا يخلو إما أن يرجع إلى نفس الاعتقاد أو المعتقد أو مجموعهما، والأول باطل؛ لأن نفس الاعتقاد قد يكون علما فلا يكون مؤثرا في القبح، والثاني باطل أيضا؛ لأن المعتقد أمر منفصل عن الاعتقاد، فلا يكون مؤثرا في قبحه، والثالث باطل أيضا؛ لأن بالاجتماع يستحيل أن يكون كل واحد منهما علة على حدة، وليس جعل أحدهما علة والآخر شرطا بأولى من عكسه، فيجب أن يكون باطلا كله.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فلم لا يجوز أن يكون المؤثر في قبحه هو نفس الاعتقاد بشرط أن يكون معتقده على خلاف ما هو عليه.

وأما ثانيا فقد تقرر أن حقيقة العلم مغايرة لحقيقة الجهل ومخالفة لها، وما وقعت به المخالفة لا يمتنع أن يكون المؤثر في قبح الجهل.

وخامسها قالوا: إن كان العبث هو الذي لا داعي إليه، فالفعل من دون داع محال، وما كان محالا لا يقال إنه قبيح، وإن كان العبث هو الذي لا غرض فيه، فالغرض على الله تعالى محال لا يتصور في حقه، فصح أنه لا معنى لقبح العبث في حقه تعالى.

وجوابه أنا نسلم أنه لا بد من داع إلى الفعل، ولكن نقول: العبث هو ما يتعرى عن داعي مثله، كمن تقدم إلى بلد ليبيع متاعه بعشرة، وهو يبتعه في بلد نفسه بعشرة، فكل ما كان بهذه الصفة فهو قبيح، وقبحه لهذا الوجه، وهو تعرية عن غرض مثله، فهذه هي الأمور المشهورة التي زعموا فيها أنها لا تقبح لوجوه تعود إليها، وما عداها فالجواب عنه سهل بعد الوقوف على ما ذكرناه.

الفصل الرابع في تقرير دلالة الحكمة

اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في أن الله تعالى موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من أقواله وأفعاله وأنها جارية على وجه المصلحة، وإنما يحكى الخلاف عن هؤلاء المجبرة على طبقاتهم، فإنهم يوافقوننا لفظا ويصفون الله بالحكمة والعدل ويخالفوننا معنى، ويقولون بأن جميع المعاصي وسائر الفواحش من فعل الله تعالى، وحاصلة بقدرته وإرادته وهو المتولي لخلقها وإيجادها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وقالوا: إذا كان الله

تعالى لا يعقل منه قبح ويستحيل وقوعه من جهته فلا معنى للقول بأنه تعالى لا يفعل القبيح وأنه منزه عنه لأجل الحكمة؛ لأن ما كان يستحيل وقوعه في نفسه لا يقال فيه إنه لا يفعل لمكان الحكمة.

والكلام عليهم ها هنا متفرع على الكلام في مسألتي الحسن والقبح، وقد سلف القول فيهما.

فإذا عرفت ذلك فنقول: لفظة العدل في مصطلح المتكلمين تطلق ويراد بها أمران:

أحدهما بمعنى الفعل وهو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، وأن أفعاله كلها حسنة.

وثانيهما بمعنى الفاعل وهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة، ولما كانت هذه جارية على هذين الوجهين، وكانت هذه الأوصاف الثلاثة أعني أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة معتبرة في المعنيين جميعا فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الفصل على أصول ثلاثة:

الأصل الأول أنه تعالى لا يفعل القبيح.

وهو مبني على مقدمتين:

الأولى منهما أنه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وعالم بغنائه عنه.

والثانية أن من كان بهذه الصفة استحال منه فعل القبيح.

أما المقدمة الأولى فتقريرها ببيان أمور ثلاثة:

أحدها حسن الأشياء وقبحها. وثانيها كونه تعالى غنيا. وثالثها كونه تعالى عالما بكل المعلومات حتى يجب أن يكون عالما بقبح القبيح وعالما بغنائه عنه.

وهذه الأمور الثلاثة قد مر بيانها.

وأما المقدمة الثانية وهو أن من كان بهذه الأوصاف فإنه يستحيل منه فعل القبيح، فبيانها بطريقين:

أحدهما طريقة كلية وهي أن القادر لا يفعل ما يفعله إلا لداعي، فالداعي إلى فعل القبيح ليس إلا جهل الفاعل بقبحه أو جهله بغنائه عنه أو حاجته إليه أو شهوته له، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حق الله تعالى، فلا جرم استحال منه فعل القبيح. وهذه طريقة الشيخ أبي الحسين، وحاصلها أنه تعالى قد فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل، وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله. وإنما قلنا إنه تعالى قد فقد داعيه إلى الفعل القبيح وخلص صارفه؛ فلأن داعيه إلى فعل القبيح إما أن يكون داعي حاجة أو داعي حكمة، والأول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه كما سلف. والثاني باطل أيضا؛ لأن ذلك مترتب على كون الفعل حسنا دون أن يكون قبيحا. وأما خلوص صارفه فهو ظاهر؛ لأنه تعالى إذا كان عالما بقبحه وعالم[1] بأنه تعالى غني لا يحتاج إلى شيء فقد خلص صارفه، وإنما قلنا إن كل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله؛ فلأنه لو وقع والحال ما ذكرناه لبطل وقوفه على حسب داعيته، وخرج عن كونه مقدورا له؛ لأن حقيقة الفعل ليس إلا وقوفه على حسب الداعية.

---

1 - "عالم " هكذا في الأصل. ويبدو أنه أراد فصلها عن الجملة السابقة، فليست بمعطوفة على "عالما" الأولى ولكن تقدير الكلام: هو عالم. حيث خرج بكونه عالما بغناه عن جملة الشرط "إذا" كي تكون خبرية مطلقة.

الطريقة الثانية القياس، وتقريرها أن الواحد منا متى كان عالما بقبح القبيح وغنيا عنه وعالما باستغنائه عنه فإنه يستحيل منه أن يفعله، وإنما لم يفعله لأجل هذه الأمور، وإذا ثبت الحكم في الشاهد ثبت في الغائب.

فهذه أمور ثلاثة لا بد من كشفها وبيانها، وإنما قلنا إن الواحد منا لو كان عالما بقبح القبيح وغنائه عنه وعالما بكونه غنيا عنه فإنه لا يفعله؛ فلأنه إذا قيل له: إن صدقت أعطيناك درهما وإن كذبت أعطيناك درهما. وفرضنا أن الكذب والصدق مستويان من جميع الوجوه وقدرنا أن الإنسان لم يخالط أحدا من الخلق ولم يعتقد مذهبا ولا يدين بدين ولا اعتقد ثوابا ولا عقابا، فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يختار الكذب على الصدق. وإنما قلنا إنه إنما لم يفعله لأنه عالم بقبحه وغني عنه وعالم باستغنائه عنه؛ فلأنا نعلم قطعا أنه متى كان حاصلا على هذه الأوصاف الثلاثة فإنه يستحيل منه فعله، ومتى قدرنا فقدها أو فقد واحد منها جاز أن يفعله، فلما دار الحكم وهو استحالة فعل القبيح منه عليها وجودا وعدما كان ذلك هو العلة؛ لأن الدوران طريق العلية. وإنما قلنا إن الحكم متى ثبت شاهدا وجب ثبوته في الغائب؛ فلأن العلة متى حصلت بكمالها فإنه يستحيل تخلف الحكم عنها، ولما ثبتت هذه الأمور في حقه على أتمه وأبلغه وجب ألا يكون فاعلا للقبيح، وهو المطلوب.

الأصل الثاني وهو أنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه في الحكمة.

فهو مبني على مقدمتين:

الأولى أنه تعالى قد توفر داعيه إلى إيجاده وعدم صارفه عن وجوده.

والمقدمة الثانية أن كل من توفر دواعيه إلى إيجاد الفعل وعدم صارفه فإنه لا بد أن يفعله لا محالة.

بيان الأولى أنه تعالى عالم بوجوب الواجب عليه وعالم باستحقاق الذم على تركه، ولا مشقة عليه تعالى في إيجاده لقدرته على كل الممكنات، ثم علمه أيضا بأن ترك الواجب والإخلال به بمنزلة الإقدام على فعل القبيح يكون صارفا له عن الإخلال به، فثبت أنه تعالى قد فقد صارفه وتوفر داعيه إلى فعل الواجب.

بيان المقدمة الثانية وهو أن كل من توفر داعيه وعدم صارفه فإنه لا بد أن يفعله لا محالة، فتقريره بطريقين:

أحدهما أن الفعل لو عدم والحال ما ذكرناه لبطل كون الفعل متعلقا بفاعله؛ لأن من حقه وقوفه على حسب داعيته وانتفائه بحسب صارفه.

وثانيهما بالرد إلى الشاهد، فإن الواحد منا متى توفر داعيه إلى الفعل وجب وجوده، ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده، وهلم جرا إلى تمام التقرير الذي ذكرناه في أنه تعالى لا يفعل القبيح.

الأصل الثالث أن أفعاله تعالى كلها حسنة.

والذي يدل عليه أن أفعاله تعالى لو لم تكن حسنة لكانت قبيحة، وقد تقرر أنه لا قبيح فيها، فثبت أنها حسنة. وإنما قلنا إنها لو لم تكن حسنة لكانت قبيحة؛ فلأنا نقول: الفعل الواقع من العالم به لا يخلو إما أن يكون له فعله أو لا يكون له فعله، ولا واسطة بين هذين الأمرين، فإن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن له فعله فهو القبيح. وإنما قلنا إنه لا قبيح في أفعاله فلما قررنا من أنه تعالى عالم بقبحه وغني عنه، فهو لا يفعله. فثبت أن أفعاله كلها حسنة، وثبت بتقرير هذه الأصول الثلاثة ما نرومه من إثبات الحكمة لله تعالى، والحمد لله.

لا يقال: إن هذا الأصل الثالث لا فائدة في ذكره؛ لأنه إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب فأفعاله لا بد من كونها حسنة، فلا معنى لإيراده. لأنا نقول: في إيراده غرضان:

أحدهما احترازا عما يعد يسيرا من الأفعال، وعما يقع من الساهي، فإن مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح، فلا يعد من أفعاله تعالى؛ لاستحالة السهو عليه، واستحالة أن يفعل فعلا لا غرض فيه.

وثانيهما أنا نذكره دفعا لكلام المجبرة حيث قالوا: إن الحسن ليس إلا ما أمر به والقبيح ليس إلا ما نهى عنه، فأفعاله تعالى ليست حسنة ولا قبيحة بهذا المعنى، فتمهد بمجموع ما ذكرناه أصل الحكمة.

القول في ضبط علوم العدل وحصرها وضبطها على وجهين:

الأول منهما جملي، وحاصله أنها تنقسم إلى نفي وإثبات، فالإثبات أن يعلم أن أفعاله تعالى حكمة وصواب وأن أقواله حق وصدق يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي ويثبت أهل الطاعة إلى غير ذلك، والنفي هو أن يعلم أن الله لا يفعل القبائح ولا يخل بشيء من الواجبات ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف عباده ما لا يطيقونه ولا يعذب أحدا على غير ذنبه ولا يظلم الناس شيئا ولا يأمر بالفحشاء ولا ينهى عن الإحسان والعدل وغير ذلك.

الوجه الثاني مفصل، وهي بالإضافة إلى خلاف الناس فيها منقسمة إلى ستة أقسام:

فالقسم الأول كلام فيما نثبته فعلا لله تعالى وغيرنا ينفيه، وهذا كإضافتنا إلى الله سبحانه إنزال الأمراض والأسقام والآفات في النفوس والزروع وجميع الأمور التي يجب إضافتها إليه، وأن القرآن فعله وكلامه.

القسم الثاني وهو كلام فيما يجب نفيه عن الله تعالى وغيرنا يثبته، وهذا كنفينا عنه أنه خالق لجميع أفعال العباد ونفينا عنه تكليف ما لا يطاق وإضلال الخلق وإغواءهم وصدهم عن السبيل وغير ذلك من الطبع والختم.

القسم الثالث كلام في إثبات كون الفعل حسنا وغيرنا يقضي بقبحه، وهذا كما نقوله في حسن تكليف من المعلوم من حاله الكفر، وحسن التبعية لمن المعلوم من حاله أنه يضل وإن كان مؤمنا مطيعا في الحال، وهكذا حسن الاحترام لمن المعلوم من حاله أنه لو بقي لآمن وإن كان كافرا في الحال، ومن هذا القبيل حسن البعثة للأنبياء عليهم السلام.

القسم الرابع في قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الإضلال والإغواء وتعذيب من لا جرم له كتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم.

القسم الخامس وهو كلام في إيجاب الفعل وغيرنا يمنع من وجوبه، وهذا كوجوب التمكين والإثابة والتعويض على الآلام وإزاحة علل المكلفين وغير ذلك.

القسم السادس وهو كلام فيما لا يعد واجبا على الله تعالى وغيرنا يقضي بوجوبه، وهذا كما نقوله في نفي وجوب الأصلح على الله تعالى ونفي وجوب العقاب وغير ذلك.

فهذه الأقسام عليها مدار علوم العدل وإن كانت في الحقيقة متداخلة.

القول في بطلان مطاعنهم على الحكمة

وأقوى ما ذكروه أمور خمسة:

الأول أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، والإيمان منه محال؛ لأنه يقضي إلى انقلاب علمه تعالى جهلا، والجهل في حقه محال، وما أدى إلى المحال فهو محال، وهذا يناقض الحكمة ويبطلها.

وجوابه من وجهين:

أحدهما أنا لا نسلم أن وقوع الإيمان من الكافر محال؛ لأنا قد بينا إمكان القدرة على خلاف المعلوم فيما مضى، ولا نسلم أيضا أن حصول الإيمان من الكافر يقضي إلى انقلاب علمه تعالى جهلا.

بيانه أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، فإن كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه، وإن كان غير واقع تعلق العلم بأنه غير واقع، فإذا فرضنا الإيمان واقعا لزم القطع بأن الله تعالى كان في الأزل عالما بوقوعه، وإن فرضنا أنه غير واقع لزم القطع بأنه كان في الأزل غير واقع، وإذا ثبت هذا فقد تقرر أن فرض وقوع الإيمان بدلا عن الكفر لا يقتضي تغيير العلم، بل يقتضي أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلا عن الكفر.

وثانيهما أن الإيمان في نفسه ممكن الوقوع، فلو انقلب محالا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم، وهو محال لأمور:

أما أولا فكان يلزم ألا يقدر الله على شيء البتة؛ لأن كل ما علم الله وجوده كان واجب الوجود، وما علم عدمه كان واجب العدم، وعلى كلا التقديرين يكون واجبا، والقدرة على ما كان واجب الحصول محال.

وأما ثانيا فلو كان ما علم الله تعالى له وجودا كان واجب الوجود، وما علم عدمه كان واجب العدم للزم ألا يكون لنا اختيار في فعل شيء أصلا وأن تكون حركتنا بمنزلة حركة الريح للأشجار من حيث أنه لا اختيار لنا فيها، وخلاف هذا معلوم لنا بالضرورة، فإنا نجد فرقا بين الحركة الضرورية والاختيارية.

وأما ثالثا فلو كان العلم مؤثرا في المعلوم لكان الله تعالى إذا علم بأن العالم يوجد في الوقت الفلاني وجب وجوده في ذلك الوقت، ومن حق الواجب أن يستغني عن المؤثر، فيلزم استغناؤه عن المؤثر فيكون العالم غير مفتقر إلى محدث، وهذا كفر من مرتكبه.

وثانيها أن من جمع بين عبيده وإمائه وقوى لهم الشهوة ومكنهم من أنواع الفجور وتركهم يمرجون، ثم قال بعد ذلك: إن غرضي أنهم يمتنعون عن القبائح كي يستحقوا من عندي التعظيم والإعطاء. مع علمه يقينا أنهم لا يمتنعون عن ذلك ويرتكبون الفواحش، فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه، وهذا بعينه صورة التكليف.

وجوابه من وجهين:

أما أولا فنقول: إنه لما ثبت بالدليل القاطع حكمة الله تعالى وثبت أن هذا التكليف من فعله وجب أن يقطع بكونه حسنا لا محالة. لا يقال: إن الحكمة لا يمكن تقريرها إلا بعد سلامتها عن هذا المعارض، فإذن حكمة الله تعالى لا تثبت إلا بعد الإجابة عن هذا السؤال، فإذا كان هذا السؤال لا يمكن دفعه إلا بالرد إلى الحكمة وجب الدور. [هذا ملخص كلام ابن الخطيب في «النهاية»، ثم قال بعد ذلك: فإذا أفرق عليك المعتزلي وأرعد فادفعه بما ذكرناه، فإنه لا خلاص له عنه ولو أضاعوا أعمارهم ما تخلصوا عن هذا السؤال، فإنه قاطع بخذلهم وحاسم لشغبهم]

لأنا نقول: إن الحكمة مبنية على قواعد قد سلمت عن الاعتراض وتمهدت أصولها فإذا ورد مثل هذا السؤال رددناه إلى أصل تلك القاعدة، وكان هذا السؤال كالمنحرف عن ما بني عليه أصل الحكمة، فلا يصير نقضا لشيء من قواعدها.

وأما ثانيا فنقول: قبح التكليف لا يخلو إما أن يكون من حيث التمكين، فمجرد التمكين لا يقبح، وإن كان من جهة مخالفتهم في الأمر فمخالفتهم من جهتهم على أنفسهم، والتكليف حسن.

وثالثها أن الله تعالى كلف أبا لهب الإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر به، ومن جملة ما أخبر به أن أبا لهب لا يؤمن، فقد صار مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين، وهذا ينقض أصل الحكمة.

وجوابه أنا نقول: ليس يخلو قبح التكليف إما أن يكون من حيث علم أنه لا يؤمن أو أخبر بأنه لا يؤمن، وخلاف علمه تعالى وخبره غير مقدور، فهذا قد أجبنا عنه، وبينا أن خلاف علمه وخبره مقدور. وإما أن يكون قبحه من حيث أنه كلف بالجمع بين النقيضين، فهو باطل لوجهين:

أما أولا فإنه إنما كلف بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ولم يقرع سمعه الخبر بأنه لا يصدق، ولا خطر على باله فضلا عن أن يكون مكلفا به.

وأما ثانيا فلأن تكليفه بالتصديق بالخبر بأنه لا يؤمن مشروط بألا يقع منه الإيمان، وتكليفه بأنه يؤمن هو مطلق، وإذا اختلف الوجهان لم يكن تكليفه جمعا بين النقيضين.

ورابعها أن الله إذا أخبر عن أقوام مخصوصين أنهم لا يؤمنون أصلا، فلو آمنوا لصار خبر الله كذبا، والكذب على الله تعالى محال، أما عندنا فلذاته، وأما عند المعتزلة فلأنه يدل

على الجهل والحاجة، وهما محالان على الله تعالى، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فإذن صدور الإيمان عن أولئك الأقوام محال مع أنهم قد كلفوا به، وهذا بعينه تكليف لما لا يطاق، وهو يناقض الحكمة.

وجوابه أن قبح تكليفهم بالإيمان إن كان من حيث أنه تكليف لما لا يطاق فقد بينا أن خلاف معلومه تعالى ممكن، فيجب أن يكون خلاف خبره أيضا ممكن؛ لأن خبره تابع لعلمه فإذا جاز التكليف بخلاف العلم جاز التكليف بخلاف الخبر؛ لأنهما سيان في التحقق والثبوت. وإن كان قبحه لعدم وقوعه فعدم وقوعه معلل بصارفهم عن الإيمان وإصرارهم على الكفر لا بالخبر بأنه غير واقع منهم، وأيضا فعدم وقوع الإيمان متأخر عن التكليف به، فلا يكون وجها في قبح التكليف به؛ لأن ما كان وجها في قبح الشيء وحسنه فحقه المقارنة.

وخامسها خلق إبليس، فإنه أصل لكل ضلالة وغاية لكل فساد، حتى لا معصية تقع في العالم من كفر أو فسق إلا بدعائه وإضلاله، وهذا بعينه يناقض الحكمة ويبطلها، ولو صدر مثل هذا الفعل عن أحد من العقلاء لهزئ به وسخر من عقله، فإن أحدنا لو كان له عبيد وإماء اشتراهم لخدمته وتحصيل منافعه ثم أمر من يستفسدهم عن ذلك ويدعوهم إلى مخالفته وإبطال منافعه لسخر منه العقلاء، وهذا نظير خلق إبليس، فإنه الأصل في ضلال الخلق وغاية لفسادهم، ومثل هذا لا يليق بالحكمة.

وجوابه من أوجه:

أما أولا فلأنا قد مهدنا دلالة الحكمة، وقررنا قواعدها على أتم تقرير، فإذا اشتبه شيء من مفردات الأفعال التي يغمض فيها وجه الحكمة رردناه إلى أصل الحكمة، وصارت معيارا يرجع إليه في تفاصيل الأفعال التي يدق وجه المصلحة فيها.

وأما ثانيا فوجه الحكمة في خلق إبليس إنما هو لأجل البلوى وزيادة في التمحيص والامتحان؛ ليكون التكليف أشق والثواب أوفر وأعظم، فمن أجاب دعاءه وأصغى إلى وسواسه فقد غرق وهوى، ومن أعرض عن دعائه وأدبر عن اتباعه فقد سلم ونجا، كما قال تعالى حاكيا عنه: (وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ)[1].

وأما ثالثا فلأن خلق إبليس ليس بأبلغ من خلق الشهوة إلى القبيح، فكما أن شهوة القبيح تحسن وتكون أصلا في التكليف، فكذلك خلق إبليس يحسن وإن لم يكن أصلا في حسن التكليف.

فهذه عمدة ما يوردونه طعنا علينا في الحكمة من جهة العقل، ولهم مطاعن عقلية أغفلنا ذكرها لركتها وهوانها، ومن أحاط علما بما ذكرناه هان عليه على القرب إفسادها.

فأما المثال الذي ذكروه في حال السيد وعبيده فليس مطابقا للميول، لأمرين:

أما أولا فلأن المثال مفروض على أن السيد لما كلف عبيده خدمته أمر من يستفسدهم عنها، ولا إشكال في قبح مثل هذا، فإن الأمر بالمفسدة قبيح، وليس مرادا لخلق إبليس، فإن الله تعالى ما أمر إبليس بالإغواء والإضلال، وإنما أمره بالانقياد والاحتكام، فأساء الاختيار لنفسه وأبى واستكبر وكان من الكافرين.

وأما ثانيا فلو سلمنا أنه لم يأمر من يستفسدهم ولكنه مكن من يدعوهم إلى مخالفة أمره ويثبطهم عن تحصيل منافعه لقبح ذلك منه أيضا، فإن هذا التمكين ليس فيه إلا مجرد استفسادهم من غير تعريض لهم إلى درجات ومنافع عظيمة، حتى لو فرضنا أن الحال في

---

1 - سورة إبراهيم: آية ٢٢.

حقهم كالحال في حق إبليس لحسن ذلك من جهة السيد، ولا شك أن التكليف بخلق إبليس أتم والثواب على مخالفته أوفر وأعظم منه إذا لم يخلقه؛ لأن في خلقه مزيد تمحيص وابتلاء، كما قال تعالى: (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ)[1].

النوع الثاني يتمسكون به من جهة السمع، وهو على أضرب ثلاثة:

فالضرب الأول الآيات الذي يذكر فيها الضلال، نحو قوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ)[2]، وقوله تعالى: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا)[3]، وقوله تعالى: (أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ)[4]، وقوله تعالى: (إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ)[5]، وقوله تعالى: (وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا)[6]، وقوله تعالى: (وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ)[7]، وقوله تعالى: (فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)[8]، وقوله تعالى: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ)[9]، إلى أمثال ذلك من

---

1 - سورة فاطر: آية ٦.

2 - سورة الأنعام: آية ١٢٥.

3 - سورة البقرة: آية ٢٦.

4 - سورة النساء: آية ٨٨.

5 - سورة النحل: آية ٣٧.

6 - سورة الكهف: آية ١٧.

7 - سورة إبراهيم: آية ٢٧.

8 - سورة فاطر: آية ٨.

9 - سورة غافر: آية ٣٤.

الآيات، قالوا: فالله تعالى أخبر بأنه هو الذي أضلهم عن الدين وصدهم عن سواء السبيل، وهذا يناقض الحكمة ويبطلها.

والجواب عما أوردوه من هذه الآي تجري على وجهين:

الأول منهما جملي، ولنا معهم فيه مقامان:

المقام الأول أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع، وهو أن نقول لهم: إنكم معشر المجبرة مع اعتقادكم إضافة القبيح إلى الله تعالى وإسناد كل واقعة إلى قدرته وإرادته لا يمكنكم التمسك بشيء من كلامه ولا كلام رسوله صلى الله عليه وآله ولا بشيء من الأدلة الشرعية، فما يؤمنكم أن الله تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة، بل تكلم به على جهة الهذر واللعب، أو نقول: أراد به معنى استأثر بعلمه في سابق أزله ولم يجعل لنا إلى العلم به سبيل، أو نقول: أراد به معنى غير ما ذهبتم إليه، فإذا كانت هذه الاحتمالات لازمة لكم على قود مذهبكم فكيف يمكنكم الشروع في الاستدلال بشيء من المسالك الشرعية، وكفى بهذا المذهب شناعة على قائليه وفسادا على مستحليه.

المقام الثاني هب أنا سلمنا لكم صحة الاستدلال بالأدلة الشرعية، ونزلنا عن المقام الأول، لكنا نقول: الأدلة العقلية لا يخلو حالها إما أن تكون محتملة للخطأ أم لا، فإن كانت محتملة للخطأ لزم من تطرق احتمال الخطأ إليها تطرق احتمال الخطأ إلى الكتاب والسنة؛ لأنه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة إلا بالعقل وأدلته، والقدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع. وإن كانت غير محتملة للخطأ فلا شك أن حمل الكلام على المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل، فهذا هو الكلام عليهم على جهة الإجمال.

الوجه الثاني من جهة التفصيل، واعلم أن المجبرة على طبقاتهم قد ذهبوا إلى أن الله تعالى قد أضل أكثر الخلق عن الدين وصدهم عن منهاج الطريق المستبين وأزلهم عن السبيل، ولبس عليهم وجه الدليل، وتهالكوا في إظهار ذلك والاغتراء إليه حتى قال قائل منهم: إن الله تعالى هو إبليس إبليس ومصدر كل ضلالة وتلبيس. تعالى الله عن مقالتهم وشنيع جهالتهم، وأوردوا هذه الآي محتجين بها على ما زعموه ومعتقدين على ما اعتقدوه، ونحن نوردها واحدة واحدة؛ ليتضح سقوط ما في أيديهم وبطلان مذهبهم إن شاء الله تعالى بعد أن نمهد أصلا في حصر معاني الضلال وضبط مجازيه.

فنقول: لفظ الضلال يطلق ويراد به معان ثمانية:

أولها الصد والإغواء والإمالة عن الطريق والتغرير والتعمية، وهذا كقوله تعالى: (وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ)[1]، وقوله: (وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى)[2]، وقوله: (لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي)[3]، فكله بمعنى الصد والإغواء كما ترى.

وثانيها بمعنى الهلاك والنفاد والبطلان، وهذا كقوله تعالى: (وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)[4]، معناه هلكنا ونفدنا وتبددت أجزاؤنا في الأرض.

---

1 - سورة طه: آية ٨٥.

2 - سورة طه: آية ٧٩.

3 - سورة الفرقان: آية ٢٩.

4 - سورة السجدة: آية ١٠.

وثالثها بمعنى العقوبة، كما قال تعالى: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ)[1]، ويشهد له قوله: (يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ)[2]، وهكذا قوله تعالى: (بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ)[3].

ورابعها بمعنى الإبطال، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ)[4]، أي لن يبطلها. وقال تعالى: (الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ)[5]، أي أبطلها بارتكابهم الكفر.

وخامسها بمعنى الإضاعة والفوات، ومنه قولهم: فلان أضل راحلته، وضل على فلان متاعه. قال زهير:

إِنَّ الرَّزِيَّةَ لا رَزِيَّةَ مِثْلُهَا مَا تَبْتَغِي غَطَفَانُ يَوْمَ أَضَلَّتِ(6)

يريد فقدها لرئيسها وسيدها المطاع فيها، وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ)[7]، وقوله تعالى: (الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)[8]، أي فقدوا نفعه في الآخرة. وقوله تعالى: (بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ

---

1 – سورة القمر: آية ٤٧.

2 – سورة القمر: آية ٤٨.

3 – سورة سبأ: آية ٨.

4 – سورة محمد: آية ٤.

5 – سورة محمد: آية ١.

6 – البيت من بحر الكامل.

7 – سورة هود: آية ٢١.

8 – سورة الكهف: آية ١٠٤.

وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ)[1] أي فقدوهم وقت الحاجة إليهم والدفاع بهم لو كانوا أهلا لذلك، وقوله تعالى: (قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا)[2]، أي ضاعوا ولم يعودوا علينا بنفع.

وسادسها النسيان، كقوله تعالى: (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)[3].

وسابعها بمعنى الذهاب عن الشيء والغفلة عنه، وهذا كقوله تعالى: (وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)[4]، أي وجدك غافلا عما أرادك به من الكرامة بالنبوة.

وثامنها استعمال الضلال في معنى وجدان الغير ضالا، كما يقال: أحمدت فلانا، إذا وجدته محمودا. وفي كلام عمرو بن معدي كرب يخاطب مجاشعا: لله دركم يا بني سليم قاتلناكم فما أجبناكم، وسألناكم فما أبخلناكم، وهاجيناكم فما أفحمناكم. أي ما وجدناكم على هذه الصفات المذمومة.[5]

ومن هذا قوله تعالى: (وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ)[6]، أي وجده ضالا، وقوله: (أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ)[7]، أي وجده ضالا.

---

1 - سورة الأحقاف: آية ٢٨.

2 - سورة الأعراف: آية ٣٧. وقد ذكرت بالأصل: وقيل لهم أين ما كنتم.

3 - سورة البقرة: آية ٢٨٢.

4 - سورة الضحى: آية ٧.

5 - انظر ابن قتيبة: أدب الكاتب ١/ ٤٣٤. وابن السكيت: إصلاح المنطق ١/ ٢٥٠.

6 - سورة الجاثية: آية ٢٣.

7 - سورة النساء: آية ٨٨.

فهذه المعاني التي يفيدها لفظ الضلال عند إطلاقه، فإذا عرفت ذلك فالواجب حينئذ تنزيل لفظ الضلال في الآي التي أوردوها على ما يليق به من هذه المعاني السابقة، فأما قوله تعالى: (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا)[1]، فالمراد به معنيان:

أحدهما أن الهدى ها هنا بمعنى الثواب، والإضلال بمعنى العقوبة، فيصير معنى الآية: فمن يرد الله أن يهديه ـ أي يثيبه ـ يعجل له من ذلك جزاء وافرا وحظا كاملا فينشرح بذلك صدره وينعم به، ومن يرد أن يضله ـ أي يعاقبه ـ يعجل له من ذلك جزاء يضيق به صدره ويحرج منه قلبه.

وثانيهما أن المراد بالهدى هاهنا الإثابة، وبالإضلال العقوبة على وجه آخر غير الأول، فيصير معنى الآية: فمن يرد الله إثابته في الآخرة يقدم له شرح الصدر عند موته بأن يطلعه على منزلته في الجنة لأجل إسلامه ومن يرد عقوبته في الآخرة يقدم له عند موته ما يضيق به صدره بأن يطلعه على منزلته في النار فيضيق صدره لأجل كفره أو فسقه.

وأما قوله تعالى: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا)[2]، فالمراد بالضلال ها هنا الهلاك والعقوبة، وبالهداية الفوز بالنجاة والظفر بالفلاح، فيصير معنى الآية: يضل به كثيرا ـ أي يعاقبهم ـ ويهدي به كثيرا ـ أي يظفرهم بالفوز بثوابه ونعيمه. ويحتمل الإضلال معنى آخر وهو الصد والإغواء عن طريق الجنة بما استوجبوا لأجل الكفر، وبالهداية الإرشاد إلى طريق الجنة بما استحقوه على تصديقهم وإيمانهم.

---

1 - سورة الأنعام: آية ١٢٥.

2 - سورة البقرة: آية ٢٦.

وأما قوله تعالى: (أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ) فالمراد به الإهلاك والعقوبة، والمعنى: أتريدون نجاة من عند الله هالك مبين. ويحتمل أن يكون المراد: أتريدون أن تجعلوا لهم الجنة وهم قد استوجبوا من الله النار.

وأما قوله تعالى: (إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ)[1] فله معنيان:

أحدهما العقوبة، ومعنى الآية: إن تحرص على الهدى في الدنيا لمن اختار الشقاوة لنفسه فإن الله لا يهدي في الآخرة من هذه حاله بل يعدل به عن طريق الجنة ويؤخذ به إلى النار.

وثانيهما بمعنى وجوده ضالا، ويصير معنى الآية: إن تحرص فغاية حرصك وقصارى أمرك بلوغ البيان والتعريف لهم، فأما هداية من هو ضال في نفسه مصر مستكبر فلا حيلة لك فيه.

وأما قوله تعالى: (مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا)[2] فالمراد بالإضلال ها هنا العقوبة، ومعناه: من يعاقب فلن يجد له ناصرا وكهفا يلوذ به عن عقوبته.

وأما قوله تعالى: (وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ) فالمراد بذلك عقوبتهم كما تقرر غير مرة.

وأما قوله تعالى: (فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ)[3] فلا مطمع فيه لهم، فإن المراد العقوبة، يشهد له سياق الآية من قوله تعالى:

---

1 - سورة النحل: آية ٣٧.

2 - سورة الكهف: آية ١٧.

3 - سورة فاطر: آية ٨.

(أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا)[1]، ولو كان كما زعموه من خلق الكفر والضلال في الكافر لكان لا معنى لقوله: (إِنَّ اللهَّ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ)، فإنها وردت تأسيا وتسلية لرسول الله صلى الله عليه وآله عن شدة ما يقاسي من عنادهم وإصرارهم، فأخبر تعالى أنه عليم بما يصنعونه وسيجازيهم على سوء فعلهم وصنيعهم، وهذا لا يتصور مع كونه خالقا للكفر وموجدا له فيهم.

فقد وضح لك فساد تعلقهم بهذه الآي في إضلال الخلق وأنه تعالى قد صرح بالهداية في كتابه الكريم في غير موضع كقوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى)[2]، وقوله تعالى: (هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ)[3]، وقوله تعالى: (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى)[4]. وقوله تعالى: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)[5]، وقال: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)[6]، وقال: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)[7]، إلى غير ذلك، وإذا تأملت القرآن الكريم وجدته مملوءًا من حسن هداية الله لخلقه وإرشادهم إلى مناهج الخير وطرق الصلاح والسداد، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَّ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)[8]، وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ)[9]، فأين

---

1 - سورة فاطر: آية ٨.

2 - سورة الليل: آية ١٢.

3 - سورة البقرة: آية ١٨٥.

4 - سورة فصلت: آية ١٧.

5 - سورة الإسراء: آية ٩.

6 - سورة الشورى: آية ٥٢.

7 - سورة الفاتحة: آية ٦.

8 - سورة العنكبوت: آية ٦٩.

9 - سورة محمد: آية ١٧.

هذا عن زعم المجبرة من أن الله خلق فيه الكفر وعقد بناصيته الضلال بحيث لا محيص له عنه، وكيف يقول: (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[1]، وما أوضح الحجة من قطع المحجة، تعالى الله عن سخف مقالتهم وشنيع ضلالتهم علوا كبيرا.

الضرب الثاني تعلقهم بالآيات التي يذكر فيها الطبع والختم والغشاوة والغل والحجاب والسد، كقوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ)[2]، وقوله تعالى: (وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ)[3]، وقوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا)[4]، وقوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ)[5]، إلى آخر الآية قالوا: فالله تعالى أخبر بأنه طبع على قلبه وختم عليه وجعل له غشاوة فكيف يمكن معها الإيمان ؟

فالجواب عن تعلقهم بهذا الضرب يجري على أوجه ثلاثة:

الأول أن نقول: إن الله سبحانه لعجيب صنعته ولطيف حكمته فطر الخلقة الإنسانية وركب فيها العقل والهوى وجعل الإنسان لأجلهما متردد الدواعي، فلو خلص العقل عن مزاج الهوى لكانت دواعيه متوفرة على فعل الواجبات والكف عن القبائح، ولو خلص الهوى عن مزاج العقل لكان معدودا في حيز البهائم، فلأمر ما كان الحكمة في امتزاجها، ولأجلهما تم التكليف، وقد ألزمه الله تعالى أن يتصدر في صف العقل وينازع الهوى، فنادى

---

1 - سورة النساء: آية ١٦٥.

2 - سورة النحل: آية ١٠٨.

3 - سورة الجاثية: آية ٢٣.

4 - سورة الأنعام: آية ٢٥.

5 - سورة يس: آية ٨.

النفس ومكن إبليس من التسلط عليه، ثم أمده الهوى ومعاونته وجعل له القدرة على رفض الشهوات واتباع موجبات العقل، فإن هو إذ ذاك استجاب ناعق الهوى وجعل العقل في إساره وجعله في ربقة الشهوة صار بتحكيم الهوى كالأسير المنقاد يرد معه حيث ورد، فلم ينتفع بالعقل حيث جعله موطوءا بقدم الهوى مقهورا بسلطان غلبة الشهوة، فجاز أن يقال: إن الله تعالى ختم على قلبه وطبع على لبه بانقياده لهذه الشهوات التي صار مطواعا لها في إقدامه وإحجامه، وصار بإبعاده للعقل وإقصائه له كالممنوع من الانتصار والدفع، لكن إبليس الذي يتسلط بواسطتها. فإن العقل هو سلطان الله في الإنسان، الذي يدرأ به وسواس الشيطان، والهوى هو مركب إبليس، فإذا كان الهوى غالبا للعقل أخذ به الشيطان يأخذه في كل جهة من الخطأ، فهذا وجه في إطلاق الطبع والختم.

الوجه الثاني أن نقول: إن الطبع والختم في اللغة بمعنى العلامة على الشيء، كما يقال: طبع فلان الدينار والدرهم. أي أظهر فيهما من العلامات والنقوش ما يتميزان به عن غيرهما، ويقال: ختمت بالشمع، أي علمت به على الشيء علامة، فإذا كان الأمر كذلك فمعنى الآية أن الله تعالى يطبع على قلوب الكفار أي يعلمها بعلامة للملائكة يعرفون بها قدر ما هم عليه من الكفر، فينزلون بهم ما يستحقونه على كفرهم، وفي ذلك أيضا لطف للملائكة وسائر المكلفين؛ لأنهم متى علموا أنه من أضمر شيئا من المعاصي ظهرت على قلبه علامة ذلك، فتشهد عليه الملائكة، كان ذلك داعيا لهم إلى فعل الواجب والانكفاف عن مواقعة القبيح. فأما حمل الطبع والختم على المنع من الإيمان فلا كما تزعمه المجبرة، بل ما ذكرناه هو اللائق بالحكمة واللغة، وفسد ما توهموه.

الوجه الثالث أن يقال: إن الله سبحانه شبه الكفار في عدم انتفاعهم بقلوبهم وأبصارهم وأسماعهم بحال من عدم القلب والسمع والبصر، وعلى هذا قال تعالى: (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا

يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا)[1]، وقد علمنا أن الكفار لم يكونوا على هذه الحالة لكنهم لم يستعملوها فيما أراد الله منهم فصاروا بمثابة من عدم ذلك كله، فالختم والطبع ها هنا مشبه بالمنع، وليس منعا على الحقيقة، ولكنه بمثابة ما ذكرنا في عدم السمع والبصر، وليس عدما على الحقيقة، فهذا هو الكلام على ما يتعلقون به من هذا الضرب.

الضرب الثالث تعلقهم بالآيات التي يذكر فيها الفتنة والتزيين والإغفال ونفي التطهر وإضافة ذلك كله إلى الله تعالى، كقوله تعالى: (فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ)[2]، وقوله تعالى: (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ)[3]، وقوله: (وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ)[4]، وقوله تعالى: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا)[5]، وقوله تعالى: و(كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ)[6]، وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ)[7].

والجواب عما ذكروه أن لفظ الفتنة يطلق ويراد به معان ثلاثة:

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٧٩.

2 - سورة طه: آية ٨٥.

3 - سورة الأعراف: آية ١٥٥.

4 - سورة الدخان: آية ١٧.

5 - سورة الكهف: آية ٢٨.

6 - سورة الأنعام: آية ١٠٨.

7 - سورة النمل: آية ٤.

أولها الإهلاك بالعذاب، كما قال تعالى: (يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ)[1]، وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا)[2]، معناه حرقوهم وأهلكوهم.

وثانيها الاختبار والامتحان، كقوله تعالى: (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً)[3]، أي محنة واختبارا وقوله تعالى: (وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ)[4]، أي امتحناهم واختبرناهم.

وثالثها الإضلال والتعمية وتلبيس الحق والاستدعاء إلى المعصية، وهذا كقوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ)[5]، فإذا تقررت هذه القاعدة من استعمال لفظ الفتنة في معان بعضها يصح إطلاقه على الله وبعضها ينافي موضوع الحكمة، وجب حمل ما في القرآن من لفظ الفتنة على ما يصح في حقه ويليق بحكمته دون ما لا يليق.

فنقول: المراد بقوله تعالى: (فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ)[6]، وقوله تعالى: (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ)[7]، إنما هو الاختبار والامتحان والابتلاء لا الضلال والإغواء كما تزعمه المجبرة؛ لأنه ورد في سياق قصة بني إسرائيل في اتخاذهم العجل وتحلية السامري، ولا شك أن إدخال الشبهة والإلباس ضرب من الاختبار والامتحان، فتحقق حمل الفتنة على هذا المعنى.

---

1 - سورة الذاريات: آية ١٣.

2 - سورة البروج: آية ١٠.

3 - سورة الأنبياء: آية ٣٥.

4 - سورة العنكبوت: آية ٣.

5 - سورة الأعراف: آية ٢٧.

6 - سورة طه: آية ٨٥.

7 - سورة الأعراف: آية ١٥٥.

فأما قوله تعالى: (وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ)[1]، فالمراد به أيضا الامتحان لهم بالتشديد عليهم في اتباع الرسل وترك ما ألفوه من عوائدهم من الإخلاد إلى ضلالاتهم والارتباك في جهالاتهم، وكيف يصح حمله على الإضلال لهم من الله وقد ذمهم بجحدان الأنبياء وانحرافهم عما جاءت به الرسل، فلو كان هو الذي أضلهم لما ذمهم على ذلك.

فأما ما ورد فيه ذكر التزيين من الآي فقد يرد منسوبا إلى الله تعالى كقوله: و(كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ)[2]، وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ)[3]، وقد يرد منسوبا إلى الشيطان كما قال تعالى: (وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ)[4]،وقال تعالى: (فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ)[5]، فإذن هما تزينان، أحدهما من الله وهو خلق الشهوة وفطرة الهوى في النفوس، فيكون معنى الآية على هذا: وكذلك زينا لكل أمة عملهم بأن جعلنا فيهم شهوة وهوى، فاستجابوا ناعق الهوى وتركوا ما قررناه في عقولهم، فالحجة لنا عليهم حيث أساءوا الاختيار لنفوسهم. وتسمية مثل هذا تزينا توسعا ومجازا.

وثانيهما أن يكون التزيين من الشيطان ومن غيره من شياطين الإنس وهو الدعاء إلى القبيح وتسهيل الحال في مواقعته وارتكابه.

فأما قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ)[6]، ففيه وجهان:

---

1 - سورة الدخان: آية ١٧.

2 - سورة الأنعام: آية ١٠٨.

3 - سورة النمل: آية ٤.

4 - سورة النمل: آية ٢٤.

5 - سورة النحل: آية ٦٣. وقد ذكرت في النص: وزين لهم.

6 - سورة المائدة: آية ٤١.

أحدهما أن يكون المراد أن الله تعالى ما أراد تطهير قلوبهم عن اعتقاد الكفر والشرك على جهة العسر والإلجاء بل وكل ذلك إلى اختيارهم؛ لئلا يبطل التكليف مع الإلجاء.

وثانيهما أن يكون مراده بذلك أنه لم يلطف بهم؛ لأنه لا لطف يحكم....

فأما قوله تعالى: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا) فله معنيان:

أحدهما أن يكون قوله أغفلنا أي وجدناه غافلا، كأحمدت فلانا إذا وجدته محمودا، وأحييت الأرض إذا وجدتها حية النبات.

وثانيهما أن يكون المعنى: ولا تطع من أغفلنا قلبه أي تركنا أن نسم قلبه بسمة الإيمان وعلامته، فإن لقلب المؤمن علامة، ولقلب الكافر علامة. فإن يقال: خط غفل إذا كان غير محروس بالنقط والشكل من اللبس، فمتى أغلف قلب الكافر عن علامة الإيمان جاز أن يسمى مغفلا بهذا المعنى، فعلى هذا يجري الكلام على ما أوردوا من هذه الآي المتشابهة طعنا في الحكمة، ووجب حملها على ما ذكرنا من المعاني اللائقة بالحكمة وآداب اللغة، كما قررناه والحمد لله رب العالمين.

الباب السابع في النبوات

وفيه ثلاثة أقسام:

القسم الأول في مقدمات الباب: القول في حسن البعثة ووجوبها.

أما حسنها فقد أنكره طوائف كالملحدة والزنادقة[1]والمعطلة والدهرية وجمع من الطبائعية.

فأما البراهمة فمنهم من أنكرها أصلا، وقال: إن في العقول غنية عنهم. ومنهم من جوزها لتأكيد الأدلة العقلية من غير تحمل شريعة. ومنهم من يثبتها.

وبيان وجه حسنها ما يحصل عليه الخلق من الصلاح وإرشادهم إلى مناهج الخير وسلوك طريق الحق وتعليمهم وظائف الدين، فإذا كان لا هداية لعقولهم إلى أسرار ذلك، ولا مطمع لهم في نيله من أنفسهم كان اللائق بإحسانه تعالى الرعاية لأحوالهم والملاحظة لصلاحهم ببعثة من يعلم صلاحا لهم، يرشدهم إلى مصالح الدين، ويذكرهم أحوال المعاد، ويعلمهم بأمور الآخرة وأحكامها، يعدهم رحمة الله تعالى ويخوفهم عقابه، كما قال تعالى: (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ)[2].

وأما وجوبها فمبني على المنقول بالاستصلاح ممن قال بوجوبه على الله تعالى، قال: إذا كان الله تعالى يعلم أنه إذا كلفنا أفعالا وزجرنا عن أمور كنا أقرب إلى فعل الواجبات العقلية وترك القبائح العقلية، وكان لا هداية لنا إلى تلك الأفعال والتروك بالعقول، وجب على الله تعالى مراعاة هذه المصلحة بأن يبعث إلينا من يعرفنا تلك الأفعال والتروك، ويؤيده بالمعجز الدال على صدقه، ليكون مزيحا للعلل وكي لا يكون عائدا على غرضه بالنقص.

---

1 - جاءت في الهامش حاشية تشرح لفظة الزنادقة، تقول: الزندقة التعطيل وكانت دين أكثر قريش في الجاهلية. زنديق تجمع زنادقة.

2 - سورة النساء: آية ١٦٥.

وأما من ذهب إلى أن الاستصلاح غير واجب وأن التمكين كاف في حسن التكليف، فنقول: إن البعثة حسنة وليست واجبة، ولكنها فضل من الله تعالى كما في أصل التكليف، واحتج القائلون بوجوب البعثة بأمر كلي، وحاصله أن البعثة لطف، واللطف واجب، فالبعثة واجبة، قالوا: وإنما قلنا إن البعثة لطف؛ فلأنا نعلم قطعا بالضرورة بعد الخبرة واستقرار العادة أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على أداء الواجبات ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه فإن حالهم إلى أداء الواجبات وترك القبائح أقرب من حالهم إلى ذلك إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، خاصة مع ما يخصه الله تعالى من إظهار الأعلام النيرة دلالة على صدقة، ولا معنى للطف إلا ذلك، وإنما قلنا: إن اللطف واجب فلأمرين:

أحدهما أن اللطف كالتمكين، لما قد تقرر في الشاهد من أن الواحد منا إذا أراد استدعاء الغير إلى طعامه، وكان غرضه نفع ذلك الغير، واستمر على ذلك الغرض وقت التناول، ولم يبدله فيه، وعلم أنه متى استبشر في وجهه فإنه يتناول طعامه، ومتى لم يفعل له ذلك فإنه لا يتناوله، فإنا نعلم أن تركه الاستبشار والحال ما ذكرناه يجري مجرى إغلاق الباب دونه ومنعه عن الطعام، والعلم بذلك ضروري.

وثانيهما أن الله تعالى لو لم يجب عليه اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسدة؛ لأنه لا فرق في العقول بين فعل يختار عنده المكلف القبيح وبين ترك فعل يخل المكلف عند تركه بالواجب، وهذا ضروري لا شبهة فيه، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن البعثة لطف، وأن اللطف واجب، والكلام عليهم في هذا الاستدلال من وجهين:

أحدهما أنا لا نسلم أن البعثة لطف، وإنما هي فضل وإحسان، كأصل التكليف، قولهم: الخلق إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على فعل الواجبات كانوا أقرب إلى فعل الواجبات وترك القبائح بخلاف حالهم إذا لم يكن ذلك الرئيس، قلنا: هذا القدر لا

يكفي في الدلالة على كون المبعوث لطفا إلا بتقدير خلو بعثته عن جميع جهات القبح، فإن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر، فعليكم أن تقيموا دلالة على أن البعثة خالية عن جميع جهات القبح، لأنكم إذا لم تقيموا دلالة على ذلك لزمكم تجويز ثبوت ما لو ثبت لقطعتم بأن البعثة ليست بلطف، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكون المبعوث لطفا. فثبت أن ما ذكروه لا يكفى في كون البعثة لطفا ما لم يضموا إليها دلالة في خلوها عن جميع جهات القبح.

لا يقال: لو جاز القدح في كون البعثة لطفا من الله تعالى بالاحتمال الذي ذكرتموه ، وهو تجويز المفسدة لجاز القدح به في كون معرفة الله تعالى لطفا؛ لأن الذي يمكننا في بيان كون المعرفة لطفا ليس إلا كونها باعثة على أداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقليين.

وأما خلوها عن جميع جهات القبح فذلك مما لا سبيل لنا إلى العلم به، فيلزم ألا تكون المعرفة لطفا، وإنه محال. لأنا نقول: إن معرفة الله تعالى ليست من الألطاف التي يجب على الله تعالى فعلها كالبعثة، بل فعلها واجب على العبد، وإذا كان الأمر كذلك فنقول: متى دللنا على كون معرفة الله مصلحة ولطفا ولم يدل دليل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه فحينئذ يغلب على ظننا كون المعرفة لطفا، والظن يقوم مقام العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا، ولهذا فإن القاعدة تحت جدار مائل إذا غلب على ظنه سقوطه عليه فإنه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع، كما لو علم، وإذا كان الأمر كذلك فلا جرم يكفي ظن كون المعرفة لطفا في وجوب فعلها علينا.

وأما البعثة فأنتم توجبونها على الله تعالى، ولا يكفي في إيجابها على الله تعالى ظن كونها لطفا، فما لم يعلم بالدلالة القاطعة خلوها عن جميع جهات القبح لا يمكن القطع بكونها لطفا، فلا يمكن إيجابها على الله تعالى، فظهر الفرق بينهما.

وثانيهما هب أنا سلمنا أن البعثة لطف فلما قلتم إن اللطف واجب ؟ قالوا: لأمرين:

أما أولا فلأن اللطف جار مجرى التمكين. قلنا: لا نسلم. قالوا: إن من قدم الطعام إلى إنسان وأراد من ذلك الإنسان أن يتناول ذلك الطعام وعلم أنه لا يتناوله إلا إذا تواضع له فإن تركه للتواضع له يقدح في كونه مريدا من ذلك الإنسان أن يتناول طعامه. قلنا: لا نسلم أن تركه التواضع والحال هذه يقدح في كونه مريدا على الإطلاق.

بيانه أن الإرادات مختلفة بحسب العادة والإخلاف، فقد يكون الإنسان مريدا من غيره أن يتناول طعامه إرادة بالغة في الغاية مبلغا عظيما حتى إنه يقدر في نفسه أن يفعل كل ما يعلم أن ذلك الضيف يتناول طعامه عند فعله، وقد يكون مريدا من غيره أن يتناول طعامه ولكن لا إلى هذا الحد، فإذا عرفت هذا التفصيل فنقول: الإرادة إذا كانت واقعة على الوجه الأول كان ترك التواضع قادحا فيها، فأما إذا كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نسلم أن ترك التواضع يقدح فيها، والعلم بذلك بعد الاختبار والتجربة ضروري، وإذا ثبت ذلك قلنا: لم قلتم إن الله تعالى أراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي والقبائح على الوجه الأول حتى يلزمه فعل اللطف.

بيانه أن التكليف إنما هو تفضل وإحسان، والتفضل لا يجب عليه أن يأتي بأقصى مراتب الفضل، فإذا كان الأمر كما ذكرنا حسن من الله تعالى أن يريد من المكلف فعل الطاعة وترك المعصية على الوجه الثاني، وعلى هذا التقدير لا يلزم من ترك اللطف القدح في ترك الإرادة.

وأما قولهم ثانيا إن ترك اللطف كفعل المفسدة. فنقول: إن عنيتم بقولكم إن ترك اللطف كفعل المفسدة بمعنى أن حقيقة أحدهما كحقيقة الآخر فهو باطل قطعا؛ لأن عدم فعل لا يكون مثلا لفعل آخر. وإن عنيتم أن ترك اللطف يماثل فعل المفسدة في القبح فهذا خطأ

أيضا؛ لأن ترك اللطف إنما يماثل فعل المفسدة في القبح لو كان فعل اللطف واجبا، وهذا هو أول المسألة.

لا يقال: إنا نعني به تماثلهما في كونهما إضرارا بالغير، وذلك علة القبح، ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في الحكم. لأنا نقول: الفرق بينهما ظاهر لأنه لا معنى لكون ترك اللطف ضررا إلا أنه ترك الانتفاع، ولا يلزم من قبح فعل الإضرار قبح ترك الانتفاع، ألا ترى أنه يقبح منا أن نضر بالفقير ولا يقبح منا ألا ننفعه فحصل الفرق وظهر بما حققناه أن البعثة إحسان من الله تعالى وفضل.

القول في الصفة التي يكون عليها المبعوث

اعلم أن الغرض ببعثة الأنبياء عليهم السلام إبلاغ الرسالة وأداء ما حملوه إلى الخلق لإرشادهم إلى مصالح الدين وهداهم إلى الصراط المستقيم، فما كان يقتضي كمالا لا ينافي الإبلاغ اعتبرناه، وما كان يوجب خللا وتنفيرا عنهم نفيناه، وينقسم ما يجب نفيه عنهم إلى قسمين:

الأول منهما مؤثر في التنفير بنفسه من غير واسطة، وذلك أمور ثلاثة:

أولها ما يتعلق بنفس الإبلاغ للشرع، كنفينا عنهم الكتمان والتحريف والتبديل والكذب.

وثانيها ما يتعلق بأفعاله نحو مواقعة الكبائر من الكفر والفسوق قبل البعثة وبعدها وارتكابه للصغائر المستخفة.

وثالثها ما يتعلق بأحوال الخلقة نحو الأمراض المنفرة كالجنون وسلس البول، ونحو الفظاظة والغلظة.

فهذه الأمور الثلاثة مما لا تختلف فيها أحوال الأنبياء في كونها منفرة، وإنما أوجبنا تنزيههم عنها لما فيها من نفار الخلق وبعدهم عن القبول منهم، وذلك يناقض الغرض الذي بعثوا من أجله، وقد وضح اعتبار ذلك بقوله تعالى: (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ)[1]، وقوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)[2].

القسم الثاني غير مؤثر بنفسه بل لا بد فيه من اعتبار واسطة، وذلك نحو العمى والصمم والنوم والغشية وصغر السن والكتابة والقراءة والشعر.

أما العمى والصمم فإنما يكونان مؤثرين إذا تعلق الأداء بسلامتهما، فأما إذا لم يكن له تعلق بسلامتهما فلا مانع من حصولهما.

وأما النوم فلا خلاف في جوازه، إذ لا مدخل له في التنفير.

وأما الغشية فجائزة كما قال تعالى: (وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا)[3]، وإنما يجب تنزيه الأنبياء عنهما إذا استمر الحال فيهما؛ لأن مع الاستمرار يبطل الغرض بالبعثة، فلهذا جاز في حال دون حال.

وأما صغر السن فغير مؤثر بنفسه وإنما يؤثر بواسطة ضعف العقل ونقصانه، فأما إذا أكمل الله له العقل، فالإعجاز في حقه أعظم والأعجوبة في مثله أدخل، ولهذا جوزنا في حق عيسى عليه الصلاة والسلام أن يكون نبيا في الحال لقوله تعالى: (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ)[4]، وهكذا في حق يحيى عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى: (وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا)[1].

---

1 - سورة آل عمران: آية ١٥٩.

2 - سورة القلم: آية ٤.

3 - سورة الأعراف: آية ١٤٣.

4 - سورة آل عمران: آية ٤٦.

وأما الكتابة والقراءة والشعر فهي غير مؤثرة بنفسها، وإنما يعتبر تأثيرها لما يختص المعجز؛ لأن تعاطي مثل هذه الأمور يقدح في سكون النفس إلى كون القرآن معجزا، ومن تكون معجزته إحياء الموتى وقلب العصى حية لا تكون هذه الأمور مؤثرة في معجزته، ولهذا جنب الله نبيه الكتابة والقراءة والشعر بقوله: (وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ)[2]، وقوله: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ)[3]، وبقوله: (النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ)[4]، لما كانت هذه الأمور مؤثرة في معجزته، فعلى هذا يجري الكلام فيما يجب أن يحصل المبعوث عليه من الصفات، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في العصمة بعون الله ولطفه إن شاء الله.

القول في العصمة وأحكامها

اعلم أن الملل الكفرية من الملحدة والزنادقة وأشكالهم من الثنوية ونفاة الرسل من البراهمة وغيرهم من اليهود والنصارى لما أعناهم الأمر في دفع ما أتت به الرسل عليهم السلام من المعجزات الباهرة والآيات النيرة ولم يجدوا سبيلا إلى دفع حججهم وإدحاض براهينهم عمدوا إلى توهين أمرهم وإطفاء ما أظهر الله من نورهم من وجه آخر، وهو ما اخترعوه من عند أنفسهم وكذبوه بألسنتهم من ما نسبوه إليهم من الشرك وتعاطي الكذب والفجور وسائر الفسوق، لكيما يقولوا: كيف يجوز فيمن هذه حاله أن يكون مبلغا عن الله، ويحتكم لقوله في سائر التحليلات والتحريمات من الفروج والدماء والأموال حتى لا ينبغي لأحد أن يتعاطى فعلا أو كفا إلا بأمر منهم، وحالهم هذه في تعاطي الكبائر وأنواع

---

1 - سورة مريم: آية ١٢.

2 - سورة العنكبوت: آية ٤٨.

3 - سورة يس: آية ٦٩.

4 - سورة الأعراف: آية ١٥٧.

الفسوق، ومن هذه حاله لا يحكم بشهادته في قليل ولا كثير، فضلا عن أن تكون أمور الدين والدنيا منوطة بقوله وجارية على حكمه.

وأيدوا ذلك في نفوسهم بنقل الحكايات الكاذبة والأقوال المزورة، كما نقلوا أن آدم وحواء عليهما السلام أشركا وسميا ابنا لهما الحرب، والحرب هو إبليس، وأن لوطا دعا إلى الزنا، وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام شك في قدرة الله حتى سأله أن يريه إحياء الموتى، وأن يونس توهم أن الله تعالى لا يقدر عليه، وأن موسى قتل نفسا بغير حق، وأن داود عشق امرأة أو زنا، وأن محمدا صلى الله عليه وآله عشق امرأة زيد وأخطأ في أخذ الفداء قبل الإثخان بالقتل، إلى غير ذلك من الافتراء، قالوا: فإذا كان الأمر هكذا سقطت النبوة والرسالة.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن مقصودنا من العصمة يحصل بالكلام في فصول أربعة:

ذكر الخلاف في العصمة ودليل وجوبها ووقتها وفاعلها وكيفيتها.

الفصل الأول في ذكر الخلاف في العصمة.

فنقول: اختلفت الأمة في عصمة الأنبياء على قولين:

فالقول الأول منهما قول من ذهب إلى أنه لا يجوز عليهم الخطأ ولا يقع منهم ذنب على وجه من الوجوه، وهذا قول يعزى إلى الرافضة.

والقول الثاني قول من ذهب إلى جواز الخطأ عليهم، واختلفوا فيما يجوز عليهم من ذلك وما لا يجوز، واختلافهم يرجع إلى أقسام أربعة:

فالأول يتعلق باعتقاداتهم نحو الكفر والشرك بالله، وهذا غير جائز عليهم عند الأمة بأسرها، وحكي عن الخوارج جوازه عليهم، وذهبت الإمامية[1] إلى جواز الكفر عليهم على وجه التقية.

الثاني ما يتعلق بالتبليغ، وهو الكذب والتقول، فإن الأمة قد ذهبوا إلى أن ذلك لا يجوز عليهم، وحكى عن قوم جوازه على سبيل السهو والنسيان، فإن الاحتراس عنه غير ممكن.

الثالث ما يتعلق بأحوال القول، فيما يفتي ويحكم، وقد أجمعوا على أن الزلل في الحكم والفتوى لا يقع منهم على سبيل العمد، وأما على سبيل الخطأ والغلط فقد جوزه بعضهم وأباه الأكثر.

الرابع ما يتعلق بأحوال أفعالهم، وخلاف الأمة فيه على أربعة أوجه:

أحدها قول من جوز عليهم الكبائر على وجه العمد، وهذا هو قول الحشوية والأشعرية وبعض الخوارج.

وثانيها قول من قال إنه لا يجوز عليهم الخطأ، ولا يقع منهم ذنب لا صغير ولا كبير، وهذا هو قول الرافضة، كما حكيناه عنهم.

وثالثها قول من ذهب إلى أنه لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه العمد، ويجوز ذلك عليهم سهوا وخطأ، وهذا هو قول النظام وجعفر بن مبشر[2]، وذهب الشيخان أبو الهذيل وأبو علي إلى جواز الخطأ عليهم من جهة التأويل.

---

1 - الإمامية هم الرافضة.

2 - جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي (٢٣٤هـ): متكلم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، مولده ووفاته ببغداد. الزركلي: الأعلام ٢/ ١٢٦، كحالة: معجم المؤلفين ٣/ ١٤٣.

ورابعها مذهب من قال إنه لا يجوز عليهم أن يرتكبوا كبيرة، ويجوز وقوع الصغائر منهم على جهة الخطأ والتأويل، ولا يجوز عليهم كل أمر يقتضي التقصير في أداء ما حملوه، والإخلال به من كذب وسهو وغلط. وهذا هو قول أكثر المعتزلة والزيدية.

فهذا تلخيص الخلاف بين الأمة في العصمة.

الفصل الثاني في الدليل على وجوب العصمة للأنبياء عليهم السلام

واعلم أنا نورد الدليل عاما على ما اختاره الجماهير من الزيدية والمعتزلة في عصمتهم عن جميع الكبائر وأنه لا يجوز عليهم التقصير في أداء ما حملوه وإبلاغه على وجهه من غير تحريف ولا تبديل، ولنا في إيراده مقامان:

المقام الأول من حيث الجملة، وهو وجهان أحدهما عقلي وهو أن تجويز الكبائر عليهم فضلا عن وقوعها منهم يؤدي إلى التنفير عنهم ويصرف عن القبول عنهم ويكون داعيا إلى إعراض الخلق عن سماع كلامهم، وفي ذلك نقض للغرض بهم وإبطال لما أرسلوا من أجله، وهذا فاسد، وما أدى إليه فهو أولى بالفساد.

وثانيهما شرعي، وهو ما ورد من جهة الشرع مما يدل على تنزيههم عن ذلك ورفع درجاتهم عند الله، كقوله تعالى: (وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ)[1]، وقوله تعالى: (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ)[2]، وقوله تعالى: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)[3]، وقوله تعالى:

---

1 - سورة ص: آية ٤٧.

2 - سورة الأنبياء: آية ٩٠.

3 - سورة الأنبياء: آية ٧٣.

(أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ)[1]، وقوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ)[2]، وقوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى)[3]، وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[4]، وغير ذلك مما يدل على تنزيههم وعلو درجتهم عند الله وقرب منزلتهم منه، فمن هذه حاله كما وصف الله تعالى كيف يقال بأنه واقع في المعاصي متهالك في تحصيل الكبائر، هذا لعمري هو الضلال وزيغ عن طريق الحق وانسلال.

المقام الثاني من حيث التفصيل، أما الاعتقاد فالذي يدل على عصمتهم فيه أنهم لو جهلوا الله تعالى ولم يعلموه لما علموا الرسالة ولم يمكنهم الدعاء إلى الله تعالى ولا تعليم شيء من شرائعه وإبلاغ شيء من أحكامه. والذي يدل على عصمتهم في ما يتعلق بالتبليغ قيام المعجز على صدق ما جاءوا به وكونه حقا مع أن تجويز ذلك يتضمن زوال الثقة بكلامهم وتطرق الشك في ما أتوا به من الشرائع، وهكذا القول في عصمتهم في سائر الأفعال.

ثم نقول لمن جوز عليهم الكبائر: ما حال من ارتكب كبيرة عمدا لا شبهة فيها له هل تبطل شهادته أم لا، فإن قالوا لا تبطل خالفوا ما وردت به الشريعة من اعتبار العدالة في الشاهد، وإن قالوا تبطل قيل لهم: فهل تجوزون الكبائر عليهم في كل وقت أو في وقت دون وقت، فإن قالوا في وقت دون وقت، سئلوا عن التخصيص، وليس ذلك مذهبا لهم، وإن قالوا في كل وقت وهو مذهبهم قيل لهم: فهل تبطل نبوتهم أم لا ؟ فإن قالوا تبطل قيل لهم:

---

1 - سورة الزمر: آية ١٨.

2 - سورة الأنعام: آية ٩٠.

3 - سورة النجم: آية ٣.

4 - سورة آل عمران: آية ١٦١.

فلا حال إلا ويجوز ارتكابهم للكبائر، فإذا جاز ذلك فلا حال أيضا إلا ويجوز أن تبطل نبوتهم فيه، وهذا يؤدي إلى بطلان نبوتهم وترك التصديق لهم، وألا تثبت نبوتهم في وقت من الأوقات. وإن قالوا لا تبطل قيل لهم: فكيف تبطل شهادتهم ولا تبطل نبوتهم، والنبوة أعظم حالا من الشهادة، فيجب على حاصل مذهبكم متى بطلت الشهادة أن تبطل النبوة، وهذا باطل، وما أدى إليه يكون باطلا أيضا.

فأما ما نسبوه إلى الأنبياء عليهم السلام كقولهم إن إبراهيم شك في قدرة الله تعالى وإن يونس ظن أن الله تعالى لا يقدر عليه وإن موسى قتل نفسا بغير حق وغير ذلك مما كذبوه وزوروه، ففي كلامنا ـ فيما أوردناه دلالة على العصمة ـ ما يدفعه، وتفاصيل الأعذار فيما ورد عنهم في هذه القصص مذكور في كتب التفسير، وقد أطنب العلماء في شرحه وتنزيههم عن كذب الملاحدة، فلا حاجة بنا إلى إيراده.

الفصل الثالث في وقت العصمة

اختلف القائلون بالعصمة في وقتها على ثلاثة أقوال:

أحدها قول من ذهب إلى أن عصمتهم من وقت المولد، وهذا هو قول الرافضة.

وثانيها أن وقت عصمتهم من وقت بلوغهم، ولم يجوزوا عليهم ارتكاب كبيرة ولا اعتقاد كفر قبل البلوغ، وهذا هو مذهب أكثر أهل النظر.

وثالثها قول من قال: إن عصمتهم إنما كانت من وقت النبوة، ويجوزون الخطأ عليهم قبل النبوة، وهذا يحكى عن الشيخين أبي الهذيل وأبي علي.

والمختار هو الأول ويدل عليه أمران:

أما أولا فلأن الأدلة التي دلت على وجوب العصمة لم تخص وقتا دون وقت فيجب شمولها في جميع الأوقات.

وأما ثانيا فما علم قطعا من ظهور العناية بحال نبيه صلى الله عليه وآله من تطهيره من الأفعال الرديئة والخلائق الرذلة وتخصيصه له بالشمائل الطاهرة والخلائق الزكية من وقت المولد إلى حال البعثة، كما حققه أهل التاريخ في سيرهم.

الفصل الرابع في فاعل العصمة وكيفيتها

أما فاعلها فاختلف القائلون بها على قولين:

الأول منهما أن فاعلها هو الله تعالى. والقول الثاني أن فاعلها الأنبياء عليهم السلام.

وأما كيفيتها فالخلاف فيه مترتب على الخلاف في فاعلها، فمن قال فاعلها هو الله تعالى فاختلفوا في كيفية فعلها على ثلاثة مذاهب:

أولها أن الله تعالى ينبتهم على بنية التقوى والطهارة ويمنعهم عن المعاصي بنفس البنية.

وثانيها أن يصرف الله تعالى قواهم عن مواقعة المعاصي ويمنعهم عن الإقدام عليها قهرا منه لهم.

وثالثها أن يستصلحهم الله تعالى بفعل الألطاف ويمنعهم عن المعاصي بتقوية الصوارف والدواعي من جهته.

ومن قال فاعلها الأنبياء عليهم السلام فلهم في كيفية فعلها لهم مذهبان:

أحدهما أن يمتنع النبي عن المعاصي ومواقعة الكبائر باختيار نفسه من غير واسطة، ويسمى معصوما؛ لأن الله تعالى أخبر عن عصمته.

وثانيها أن يمتنع عن القبيح بنفسه أيضا لكن لا يستغني عن معونة الله تعالى.

والمختار أن فاعل العصمة في حق الأنبياء عليهم السلام هو الله تعالى، ويكون ذلك بفعل الألطاف الخفية وسائر الاستصلاحات عن فعل القبيح ومواقعة الكبائر، وهو الذي عليه جماهير العلماء. ويدل عليه أمران:

أما أولا فلأن الله تعالى هو المتولي لتصديقهم بإظهار المعجز وتأييدهم به، وهو متوقف على العصمة، فيجب أن تكون العصمة من جهته كالمعجز.

وأما ثانيا فلأن الظواهر مشعرة بأن حصول العصمة من جهة الله تعالى، كقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله: (وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا)[1]، وقوله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِّ لِنْتَ لَهُمْ)[2]، وقوله تعالى في قصة يوسف: (لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ)[3]، وقوله تعالى في قصة يونس: (لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ)[4]، وغير ذلك، وبتمامه يتم القول في مقدمات الباب والحمد لله.

---

1 - سورة الإسراء: آية ٧٤.

2 - سورة آل عمران: آية ١٥٩.

3 - سورة يوسف: آية ٢٤.

4 - سورة القلم: آية ٤٩.

القسم الثاني في المقاصد

القول في نبوة المصطفى محمد صلى الله عليه وآله

والمعتمد في تقريرها أصلان:

الأصل الأول أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهر عليه المعجز.

والأصل الثاني أن كل من كان على هذه الصفة فهو نبي. فيلزم أن يكون عليه الصلاة والسلام نبيا. وإنما قلنا إنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة فللتواتر، وإنما قلنا إنه قد ظهر عليه المعجز فلوجوه ثلاثة:

الأول أن القرآن ظهر عليه وهو معجز. وإنما قلنا إن القرآن ظهر عليه فللتواتر، وإنما قلنا إن القرآن معجز؛ فلأنه عليه الصلاة والسلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم قد عجزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك فهو معجز. وإنما قلنا إنه عليه الصلاة والسلام تحدى العرب بالقرآن فلتواتر الآي على ذلك، كقوله تعالى: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)[1]، وقال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ)[2]، وقال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ)[3]، وقال: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ

---

1 - سورة الإسراء: آية ٨٨.

2 - سورة هود: آية ١٣.

3 - سورة يونس: آية ٣٨.

دُونِ اللهِّ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[1]، ثم قال: (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)[2]، فظهر تأكيد سياق هذا الكلام بأمرين:

أما أولا فلأنه نفى القدرة بقضية قاطعة وأمر حتم من غير احتمال وتردد، بقوله: وَلَنْ تَفْعَلُوا.

وأما ثانيا فبما أردفه من الوعيد الشديد بقوله: فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ. فدلت هذه الآي على التحدي مرة بالقرآن كله، ومرة بعشر سور منه، ومرة بسورة منه واحدة، وذلك هو النهاية وبلوغ غاية التحدي ونهايته، وهو كقول القائل لغيره: هات قوما كقومي، هات كبعضهم، هات كواحد منهم. وإنما قلنا إنهم قد عجزوا عن معارضته؛ فلأن دواعيهم كانت متوفرة على الإتيان بها؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كلف العرب ترك أدبائهم ورياستهم وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين، وشاء منهم خلاف ما ألفوه من عاداتهم، ولا شك كل واحد من هذه الأمور مما يشق على القلب لا سيما على العرب؛ لأجل شموخ آنافهم وشدة أنفتهم وكثرة حميتهم، ولا شك أن الإنسان إذا استنزل غيره عن رئاسة ودعاه إلى طاعته فإن ذلك الغير يحاول إبطال أمره بكل ما يقدر عليه ويجد إليه سبيلا، ولما كانت معارضته القرآن بتقدير وقوعها منهم مبطلة لأمر النبي عليه الصلاة والسلام علمنا توفر دواعي العرب إليها.

وإنما قلنا إنه ما كان لهم مانع يمنعهم عنها فلأن النبي عليه الصلاة والسلام ما كان يخاف من قهره كل العرب، بل هو الذي كان خائفا منهم في مبدأ الأمر. وإنما قلنا إنهم لم

---

1 - سورة البقرة: آية ٢٣.

2 - سورة البقرة: آية ٢٤.

يعارضوا؛ فلأنهم لو أتوا بالمعارضة لكان اشتهارها أولى من اشتهار القرآن؛ لأن القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة. ومتى كان الأمر كذلك وكانت الدواعي متوفرة على إسقاط أبهة المدعي وإبطال رونقه كان اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل، وكيف لا وقد نقل ما كان من خرافات مسيلمة[1] وابن المقفع على ركاكتها ونزول قدرها، فلما لم تشتهر المعارضة علمنا عدمها.

وإنما قلنا إن من توفرت دواعيه إلى الشيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يحصل منه فهو عاجز؛ فلأنه لا معنى للعجز إلا ذاك، وبهذا الطريق يعرف عجزنا عن كل ما نعجز عنه، ولأنهم عدلوا عن المعارضة على سهولتها وقربها لو كانوا قادرين عليها إلى تعريض النفس للقتل وبذل المهج وسحت الأموال، فثبت بما ذكرنا أن القرآن معجز.

الوجه الثاني أن يقال إنه عليه الصلاة والسلام أخبر عن الأمور الغيبية، والأخبار عنها معجز، وإنما قلنا إنه أخبر عن الأمور الغيبية؛ فلأن القرآن مشتمل على ذلك كقوله تعالى: (وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ)[2]، الآية. وقوله تعالى: (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ)[3]. وأما في غير القرآن فإخباره عن الأمور الغيبية كثيرة، وقد اشتمل عليها كتب الحديث، وإنما قلنا إن الإخبار عن الأمور الغيبية معجز؛ فلأن الواحد منا يحاول ذلك فلا يمكنه، لا سيما من أخبر عن الأمور الغيبية لا بممارسة صناعة كعلم النجوم وعلم الرمل، وعدم ممارسته صلى الله عليه لهذه الصناعات معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى شرح.

---

1 - يقصد مسيلمة الكذاب، وقد كتبها مسيْملة.

2 - سورة النور: آية ٥٥.

3 - سورة الفتح: آية ٢٧.

الوجه الثالث أنه قد جاءت أخبار كثيرة عن سائر معجزاته نحو نبوع الماء من بين أصابعه وإشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير وانشقاق القمر، وهذه الأخبار وإن كان كل واحد منها معدودا في باب الآحاد لكن مجموعها بلغ في الكثرة حد التواتر، ولا شك أن أحدا لم ينكرها ولا عارضها، وإلا لظهرت تلك المعارضة.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، ولا معنى للمعجز إلا هذا، فثبت الأصل الأول وهو أن المعجز قد ظهر عليه.

الأصل الثاني وهو أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي؛ فلأن إظهار المعجز عليه قائم مقام التصديق، ومن صدقه الله فهو صادق. وإنما قلنا إن المعجز قائم مقام التصديق فلأمرين:

أحدهما أنه لا فرق في العقول إذا ادعى إنسان على غيره أمرا من الأمور وأراد تصديقه فيه بين أن يقول صدقت في دعواك هذه وبين أن يظهر فعلا دالا به على تصديقه له.

وثانيهما من طريق العادة فإن ملكا من الملوك لو جلس على سرير مملكته في محفل عظيم، فقام رجل من المحفل وزعم أنه رسول ذلك الملك إليهم ثم قال الرجل: أيها الملك إن كنت صادقا في دعواي بأني رسولك فضع تاجك عن رأسك. ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى أن الملك قد صدق ذلك المدعي بما فعل له من مطابقة كلامه، وإذا ثبت ذلك في حقنا ثبت في حق الله تعالى. وإنما قلنا: إن من صدقه الله تعالى فهو صادق؛ فلأن الكذب على الله محال؛ لأنه قبيح، وقد قررنا تنزيهه عن القبيح، فثبت بمجموع ما ذكرنا نبوته صلى الله عليه وآله.

وتمام تقرير الدليل بإيراد سلوك المخالفين ومطاعنهم في النبوة والرد عليهم.

القول في شبه المنكرين للنبوة وفيه فصلان:

الفصل الأول في الشبه التي تمنع من القول بالنبوة مطلقا.

وهي خمسة:

الشبهة الأولى قالوا: لو حسنت البعثة لحسن التكليف، ولا يجوز أن يكون التكليف حسنا؛ فيبطل حسن البعثة. وإنما قلنا إنه لو حسنت البعثة لحسن التكليف فلإجماع العقلاء؛ لأن المبعوث إن بعث بشريعة كانت تلك الشريعة متضمنة للتكليف، وإن بعث بغير شريعة كانت بعثته تقريرا لما في العقول من وجوب الوجبات وقبح المقبحات، فإذن البعثة لا تنفك عن التكليف. وإنما قلنا: إن التكليف لا يكون حسنا؛ فلأنه إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة، ومحال أن يكون لغير فائدة؛ لأنه يكون عبثا، وقبحه معلوم. وإن كان لفائدة فهي إما راجعة إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأول باطل؛ لاستحالة النفع والضر عليه. والثاني باطل أيضا؛ لأنها إما جلب منفعة أو دفع مضرة، ولا منفعة إلا والله قادر على تحصيلها ابتداء، ولا مضرة إلا والله تعالى قادر على دفعها ابتداء من غير تكليف، فيكون توسط التكليف عبثا لا فائدة فيه، فحينئذ تكون البعثة قبيحة.

والجواب: أما قوله لو حسنت البعثة لحسن التكليف، فلا ننكره؛ لأن التكليف لازم للبعثة، إما لأنها أصل فيه كجميع ما يحمله الأنبياء من التشريعات، وإما لأنها مؤكدة لها كسائر المقبحات والمحسنات العقلية.

وأما قوله: إن التكليف لا يحسن. فلا نسلمه. قوله: التكليف إما أن يكون لفائدة أو لغير فائدة. قلنا: لفائدة. قوله: إما أن يرجع إلى الله أو إلى العبد. قلنا: لم لا يجوز أن تكون راجعة إلى العبد. قوله: ما من منفعة إلا ويمكن تحصيلها ابتداء فلا حاجة إلى التكليف. قلنا: المنافع على نوعين منها ما يحسن التفضل بها ابتداء، وهذه لا حاجة بها إلى التكليف، ومنها

ما لا يحسن التفضل بها ابتداء، وهذه هي المنافع التي في مقابلة التكليف؛ لأن التفضل بها قبيح، ألا ترى أنه يقبح من أحدنا تعظيم الصبيان والجهال لعدم الاستحقاق، فلا بد من سبق التكليف ليحسن اتصالها.

الشبهة الثانية: أن الذي يأتي به المدعي النبوة لا بد أن يحكم فيه العقل بحسن أو قبح، وإذا كان العقل مستقلا بمعرفة قبحه أو حسنه فحينئذ لا يكون لمجيء الرسول فائدة، وعند هذا تكون البعثة قبيحة.

والجواب: أنا نقول في بعثة الأنبياء غرضان:

أحدهما العلم بحسن ما لا طريق للعقل إلى معرفة حسنه كالصلاة والزكاة والحج وسائر العبادات، والعلم بقبح ما لا طريق للعقل إلى معرفة قبحه كالزنا والسرقة وسائر المقبحات.

وثانيهما: التقوية لما قرر في العقول من وجوب الواجبات وحسن المحسنات وقبح المقبحات؛ لأنا نعلم من حال العقلاء أنهم مع بعثة الرسل أكثر مواظبة على فعل الواجبات والانكفاف عن فعل المقبحات، فإذا كانت هذه الأغراض تحصل بالبعثة توجه فعلها، وبطل قولهم بأن في العقل كفاية عنها.

الشبهة الثالثة: الخلق لا يجب عليهم متابعة المدعي للرسالة إلا بعد أن يعلموا صدقه، ولا يمكنهم أن يعلموا صدقه إلا بعد العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات كونه مختارا وعالما بكل المعلومات وأنه تعالى ليس بجسم، وبعد الفراغ من إثبات حكمته وأنه لا يظهر المعجز على الكذابين، وكل هذه الأصول فيها مقامات صعبة ومباحث عسيرة لا تحصل إلا في زمان طويل، فحينئذ لا يتمكن النبي من إلزام المدعو قبول قوله؛ لأن للمدعو أن يقول: إني لم أفرغ بعد من العلم بهذه الأصول. ما من حالة إلا ويقول المدعو: إن نظري ما تم أصلا. فيلزم ألا يكون النبي متمكنا من إلزام المدعو قبول دعوته في حالة من

الحالات، وهذا يوجب بطلان النبوة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا يلزم المدعو قبول قول النبي عليه الصلاة والسلام إلا بعد فراغه من العلم بهذه الأصول؛ لأنها أصل في العلم بصدق النبي، ولكن نقول: إن أدلة الدين ظاهرة، وبراهين الإسلام جلية والحمد لله، والعلم يحصل عنها في أقل مدة وأهون سعي، وتزداد النظر والتطويل في هذه الأصول إنما يقع في إزالة الشكوك وحل الشبهات عنها، وذلك مما لا حاجة إليه في معرفة النبوة.

الشبهة الرابعة: إن الله تعالى إذا بعث إلينا رسلا فلا بد من تأييدهم بالمعجز ليحصل صدقهم، فإذن صدقهم متوقف على حصول المعجز، وما من معجز إلا ويمكن أن يكون حيلة وشعوذة، وعند هذا لا يمكننا معرفة صدق الأنبياء بحال، وهذا يسد معرفة النبوة.

والجواب أن الفرق بين المعجز والشعوذة يظهر من أوجه:

أما أولا فإن المعجز من فعل الله تعالى يظهره دلالة على صدق الرسول، والشعوذة من فعل المشعوذ يظهرها دلالة على دقة حيلته.

وأما ثانيا فالشعوذة يقع فيها الاشتراك بين أهل الشعوذة، وأما المعجز فلا شركة فيه.

وأما ثالثا فالشعوذة تحتاج في تحصيلها إلى آلات وأدوات بخلاف المعجز.

وأما رابعا فالشعوذة يمكن إدراكها وتحصيلها بالتعليم، والمعجز لا يمكن فيه ذلك، ومن ثم كان دلالة قاطعة على الصدق.

الشبهة الخامسة للبراهمة قالوا: إن فيما جاءت به الرسل أمورا تعد من السخف ومجانبة المروءة، كنحو أفعال الحج خاصة من طواف وسعي وهرولة وحلق الرأس وترك المنظف

ولباس الزينة، وهذا كله مخالف لما في العقول مجانب لعادات العقلاء، فيجب ردهم.

والجواب أن القول بإطلاق القبح في هذه الأمور خطأ؛ لأن كل واحد منها قد يستحسنه العقلاء إذا كان فيه نفع أو دفع مضرة، فنقول: الحكم بقبحه إذا لم يكن فيه غرض أو إذا كان فيه غرض، فالأول مسلم ولا يضرنا، والثاني ممنوع، فإن العقلاء يعلمون حسنه إذا كان فيه غرض كسائر الأفعال التي يفعلونها لغرض، لا يقال: إن كان فيها غرض فالعقل يستقل بدركه، فلا حاجة إلى بعثه للرسل وإرسالهم؛ لأنا نقول: إن استقل العقل بدركه فالشرع مؤكد له ومقرر، وإن عجز العقل عن بلوغه ولم يستقل بدركه فالشرع يرد مبينا له وممهدا لأصله، فيجب القول بصحة النبوة وقبول جميع ما جاءوا به من الشرائع، فهذه عمدة شبههم في أصل النبوة.

الفصل الثاني في الشبه الواردة على الخصوص في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

وهي على أنواع: عقلية، وسمعية، ومركبة من الأمرين.

النوع الأول عقلية محضة.

وهي أربع:

الشبهة الأولى قولهم: إنا لا نسلم أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة ولا أنه ظهر عليه المعجز.

قلنا: إن ذلك معلوم بالتواتر. قالوا: الخبر المتواتر لا يوجب العلم؛ لأنه لو أوجبه لكان الموجب له إما أن يكون قول كل واحد من المخبرين أو قول مجموعهم، والأول باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن خبر رجل من آحاد الناس لا يفيد العلم، والثاني باطل أيضا؛ لأن المجموع هو نفس الآحاد، فإذا لم يكن الآحاد موجه للعلم فكذلك المجموع، فيبطل العلم بأخبار التواتر.

والجواب أن حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري، كما أن حصول العلم عقيب الإبصار بالعين ضروري، ثم ما يذكر من الشكوك في خبر التواتر ليس بأقوى مما يذكر من الشكوك لأصحاب السفسطة في الأمور المحسوسة، فإذا كانت شبه أصحاب السفسطة غير مستحقة للجواب فهكذا ما يورد على خبر التواتر لا يستحق جوابا.

قوله: إن كل واحد من المخبرين إذا لم يكن مفيدا للعلم فيجب أن لا يكون قول الكل مفيدا للعلم. قلنا: هذا فاسد لوجهين:

أما أولا فلأنا نجد من أنفسنا أنا إذا أخبرنا الإنسان بأن أمير البلد مات فإنه يحصل لنا ظن ضعيف بذلك، فإذا أخبرنا رجل آخر بذلك ازدادت قوة الظن، فلا يزال تزداد قوة الظن عند تزايد المخبرين إلى أن يحصل لنا القطع ويزول عن قلوبنا الاحتمال والتردد، وذلك أمر يجده الإنسان من نفسه ويعلمه كل عاقل من حاله، فكيف يقال بأن حال الواحد كحال الجمع.

وأما ثانيا فلأن المجموعية هيئة حاصلة للمجموع وليست حاصلة للآحاد، يوضح هذا أن مجموع المقدمتين سبب في تحصيل العلم بالنتيجة، وكل واحد منهما على الانفراد لا ينتجها، وأن مجموع أجزاء من الجواهر يوصف بأنه جسم، وكل واحد منها لا يكون جسما. وعلى الجملة فالعلم الضروري حاصل بمخالفة الحقائق المركبة للحقائق المفردة، وهذا واضح.

الشبهة الثانية قولهم: سلمنا أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهر عليه المعجز، ولكن لا نسلم أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي، ولم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه المعجزات لأجل أمور ثلاثة: إما من جهة التحريكات الفلكية والتشكلات السماوية، فلا يمتنع أن يحصل من تلك التشكلات ما يقتضي انخراق العادة. وإما أن يكون ذلك من جهة

بعض الجن والشياطين والملائكة. وإما أن يكون هو شيء من خواص الأجسام كخاصية حجر المغناطيس في جذب الحديد دون غيره. فأما إذا كان سبب حدوث المعجز يمكن أن يكون أحد هذه الأمور الثلاثة بطل كونه دالا على النبوة.

والجواب أن هذه الاحتمالات ساقطة على مذهبنا؛ لأنا قد قررنا قواعد الحكمة واستقصينا في الرد على منكريها استقصاء شافيا، فلا يتوجه على مذهبنا هذه الشبهة لأن تجويز مثل هذا مفسدة لا تليق بالحكمة، فلا يمكن الله أحدا من فعل مثل هذا لما فيه من التعمية والتلبيس بين النبي والساحر والصادق والكاذب، بل هو لازم لها ولأي الأشعرية، وهم لا يتمكنون عمر الدهر من إقامة دلالة على بطلان هذا الاحتمال على مقتضى مذهبهم، ولزومه من وجهين:

أما أولا فلأنه لا يمتنع في بعض الكذابين أن يدعي النبوة ويحصل المعجز مطابقا لدعواه مضافا في الحصول إلى أحد هذه الاحتمالات الثلاثة، فإذا كان على أصولهم لا يقبح من الله تعالى قبيح لم يمتنع فعل هذا، وحينئذ لا يبقى فرق بين الساحر والنبي.

وأما ثانيا فلأن الله تعالى إذا كان على مذهبهم لا يقبح منه قبيح بل كل ما فعله من أنواع القبائح فهو حسن من جهته، فمع ذهابهم إلى هذا المذهب الشنيع ما يؤمنهم أن يدعي بعض الكذابين النبوة ويؤيده الله تعالى بظهور المعجزة، وعند هذا لا يمتنع أن يكون جميع من سلف من الأنبياء كلهم كذبة، فقد تقرر لزوم إظهار المعجز على الكذابين في الأول من غير الله، وهو أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرناها، والمانع عندنا منها هو الحكمة، وهم لا يقولون بها. وفي الثاني إنما لزم إظهار المعجز على الكذابين من جهة الله تعالى؛ لأن عندهم لا يقبح منه قبيح، فلزمهم ما ذكرناه وهذا لا محيص لهم عنه.

الشبهة الثالثة سلمنا أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي، ولكن ها هنا ما يمنع من ذلك

وهو أن المعجز هو الفعل الخارق للعادة، وتجويز ذلك يجر إلى السفسطة، وذلك لأنا إذا جوزنا تغير العادات عن مجاريها لم يمكنا القطع باستمرارها في شيء من الأحوال قطعا، فحينئذ لا يمكنا القطع بأن الله تعالى لم يقلب ماء الأنهار دما عبيطا وأنه لم يقلب الجبال ذهبا إبريزا عند غيبتنا عنها، وأنا إذا غمضنا أعيننا فلعل الله جعل السماء ياقوتة حمراء ثم لما فتحنا أعيننا عادت كما كانت، وأن الجبال التي لا نراها لا يمكننا القطع بكونها في أماكنها، بل لا يمتنع تحويلها عن مواضعها، ومعلوم أن من التزم بتجويز هذه الأمور فقد خرج عن حد العقلاء وعد من المجانين، فإذا كان القول بجواز تغير العادات يفضي إلى هذا كان باطلا، وفي ذلك بطلان نبوته عليه الصلاة والسلام.

والجواب أنا لا ننكر أن المعجز هو الفعل الخارق للعادة، ولولا ذلك لما كان معجزا، فأما تجويز انقلاب هذه الأمور عما كانت عليه فلا يمكن دفعه ببرهان قاطع، ولكني أعلم علما ضروريا لا شك فيه أن هذه الأمور ما تغيرت عما كانت عليه مع أني أجوز تغيرها، ولكن أقطع بأن هذا التغير ما حصل، ويجب أن يفعل الله تعالى هذا العلم ليكون حجة على الخلق في تعريفهم صدق أنبيائه ورسله؛ لأن مع تجويزنا لخروج العادات عن مجاريها لا يمكنا الوصول إلى معرفة الأنبياء، فيجب على الله تعالى فعله لذلك.

الشبهة الرابعة قولهم إن نبوته عليه الصلاة والسلام تقتضي نسخ شرع من كان قبله من الأنبياء، والنسخ محال، وما يفضي إلى المحال فهو محال. وإنما قلنا إن نبوته تقتضي نسخ شرع من كان قبله من الأنبياء فهذا ظاهر معلوم من ضرورة الدين أنه ناسخ لشرائع من كان قبله. وإنما قلنا إن النسخ محال، فلأن من نهى عن شيء بعدما أمر به أو أمر بشيء بعدما نهى عنه فإنما ذلك لأنه قد بدا له من قبحه أو حسنه ما كان خافيا عليه من قبل، وذلك محال على الله تعالى.

والجواب أنا لا نسلم أن النسخ يلزمه البداء، قوله: لأن النهي عن الشيء بعد الأمر به أو

بالعكس يتضمن أنه قد بدا للناهي أو للآمر من قبحه أو حسنه ما كان خافيا عنه. قلنا: إن الأمر والنهي إنما يحسنان لأجل المصلحة، فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى كان عالما بأن ذلك الفعل يكون منشئا للمصلحة متى كان واقعا في ذلك الوقت وأنه يصير منشئا للمفسدة خارجا عن ذلك الوقت، وكان عالما بأن مصلحة المكلف ألا يعلم بأنه سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت، فلا جرم يحسن منه أن يأمره مطلقا ثم ينهاه بعد ذلك، فهذه هي الشبه العقلية.

النوع الثاني: سمعية محضة.

وهي أن اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسى عليه الصلاة والسلام بأن شريعته لا تصير منسوخة وأنه خاتم المرسلين، وقد توافقنا على صدق موسى عليه الصلاة والسلام، فيجب أن يكون قوله حقا، وفي صحة ذلك بطلان نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

والجواب أن هذا الخبر مردود لوجوه:

أما أولا فلأن هذا الخبر إما أن يكون منقولا بالتواتر أو بالآحاد، ومحال أن يكون متواترا لأنه لو كان متواترا لما وقع فيه نزاع كالعلم بالبلدان العظيمة والعلم بوجود الملوك والرؤساء؛ ولأن بعض اليهود أنكره، وإن كان آحاديا لم يوصل إلي العلم فلا حجة فيه.

وأما ثانيا فقول موسى إن كان حجة لظهور المعجز عليه فقد بينا ظهور المعجز على محمد صلى الله عليه آله فليس القدح في أحدهما أولى من القدح في الآخر، اللهم إلا أن يقولوا إن المعجز لم يظهر على نبينا فقد بينا ظهوره.

وأما ثالثا فنقول: إن معنى كلام موسى عليه الصلاة والسلام: شريعتي لا تنسخ أبدا على يدي من لا معجزة له. وهذا مقبول على هذا الوجه.

النوع الثالث: مركبة من العقل والسمع جميعا.

وحاصلها أنه عليه الصلاة والسلام لو كان نبيا لدعا الناس إلى معرفة دينه بالدليل لكنه لم يفعل ذلك، فيجب أن لا يكون نبيا. وإنما قلنا: إنه لو كان نبيا لدعا الناس إلى معرفة دينه بالدليل، فلأن معرفة الحق إنما يتوصل إليها بالأدلة؛ لأن التقليد ليس طريقا إلى معرفة الحق، وإلا لم تكن متابعة البعض أولى من البعض، وهذا عقلي. وإنما قلنا: إنه ما دعاهم إلى معرفة دينه بالدليل فلأن صحة دينه موقوف على إثبات الصانع، وإثبات كونه مختارا وأنه عالم بكل المعلومات، وبيان وجه دلالة المعجز على الصدق وكيفية إعجازه، وفي كل واحد من هذه الأصول شكوك كثيرة وشبهات عظيمة وبحث واسع، ثم إنه عليه الصلاة والسلام ما تكلم في شيء من هذه المسائل ولا بين أدلتها ولا أجاب عن شيء من أسئلتها والشبه الواقعة فيها، وهذا شرعي معلوم من دينه ضرورة، ولهذا قلنا: إن هذه الشبهة مركبة من الأمرين جميعا.

والجواب من وجهين أما أولا: فإن أكثر القرآن مشتمل على أدلة التوحيد والنبوة وذكر الميعاد وإثباته والرد على المنكرين لهذه الأمور، ولنذكر منها آية دالة على ما قلنا ليقاس عليها نظائرها، وهي قوله تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ)[1]، إلى قوله تعالى: (وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[2]، فأظهر الله تعالى الدلالة بهذه الآية أربع قواعد من قواعد الدين:

الأولى إثبات الصانع، وإليه الإشارة فيها بأمور خمسة:

أحدها بأنفسهم كقوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَكُمْ).

---

1 - سورة البقرة: آية ٢١.

2 - سورة البقرة: آية ٢٥.

وثانيها: بأحوال آبائهم وأجدادهم، كقوله: (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ).

وثالثها بأحوال الأرض، كقوله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا)[1].

ورابعها بأحوال السماء، كقوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بِنَاءً).

وخامسها بالأمور الحادثة بين السماء والأرض، كقوله تعالى: (وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ).

فدل بهذه الأمور على أنه لا بد لهذه الآثار من مبدع وصانع.

القاعدة الثانية إثبات أنه تعالى واحد وإليه الإشارة بقوله تعالى: (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا). الآية، فلما دل بما تقدم على إثبات الصانع دل بهذه الآية على أنه واحد.

القاعدة الثالثة إثبات النبوة وإليه الإشارة بقوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)، فلما تقررت دلائل إثبات المؤثر وإثبات الوحدانية له أردف ذلك بإثبات النبوة، وتحداهم بالإتيان بمثل القرآن على تلك المراتب الثلاث التي أسلفناها.

القاعدة الرابعة إثبات المعاد الأخروي، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا) إلى آخر الآية، وأمثالها مما يدل على ما قلناه فكيف يقال إن القرآن خال عن أدلة التوحيد والنبوة.

الوجه الثاني إن أدلة التوحيد والنبوة حاصلة على القرب بسهل النظر فيها لمن تأمل، وذلك كاف في صحة الإسلام وإحراز الدين، فأما تقرير قواعد الأدلة وترتيب مقدماتها وحل الشبه عنها فهو دأب العلماء، فإن الشكوك والشبهات إنما نشأت من زيغ الملاحدة

1 - سورة البقرة: آية ٢٢.

وضلال أعداء الدين، وكان الإسلام في أوله غضا طريا، وبعد أن نشأت الضلالات أحدث لها علماء الدين جوابا وكشفوا عن زيغهم بالدلائل القاطعة والإلزامات المفحمة والحمد لله رب العالمين.

القول في إعجاز القرآن وتفاصيل الوجوه في إعجازه

أما إعجازه فهو ظاهر بما قررناه آنفا ونريد ها هنا أمرا واحدا وهو أن الإتيان بكل واحدة من سور القرآن إما أن يكون معتادا أو لا يكون معتادا، فإن كان معتادا كان سكوت العرب مع فصاحتهم وتوفر دواعيهم إلى إبطال أمره وشدة عداوتهم له حتى عرضوا نفوسهم الحتف وأموالهم السحت من أبهر المعجزات وأظهر البينات. وإن لم يكن معتادا كان لا محالة أدخل في الإعجاز، فثبت أن القرآن سواء كان خارقا للعادة أو لم يكن فإنه لا بد أن يكون معجزا، وهذه نكتة قاطعة لشعب المنكرين.

وأما تفاصيل وجوه الإعجاز فللناس فيه مذاهب، ونحن نذكرها واحدا واحدا، ونردفه ببيان المختار بعون الله.

المذهب الأول قول أهل الصرفة، وحاصل مذهبهم أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب السماوية لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الأحكام، وإنما لم يعارضه العرب؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها، وهذا المذهب يعزى إلى النظام، ويحكى أيضا عن الشريف المرتضى[1] وأبي

---

1 - الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسي بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم (٤٣٦هـ)، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر، وكان يقول بالاعتزال. الزركلي: الأعلام ٤/ ٢٧٨ ، كحالة: معجم المؤلفين ٧/ ٨١.

إسحاق النصيبي[1] من المعتزلة، وهو فاسد لوجوه:

أما أولا فلأن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، بل يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدورا لهم، كما أن نبيا لو قال: معجزتي أني أضع يدي على رأسي هذه الساعة وأنتم يتعذر عليكم ذلك. ويكون الأمر كما قال، لم يكن تعجب القوم من وضعه يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم بعد إمكانه منهم، ولما علمنا بالضرورة أن تعجب العرب ما كان إلا من أجل فصاحة القرآن نفسها، بطل قول أهل الصرفة.

وأما ثانيا فلو كان الصرفة هي وجه الإعجاز لوجب أن يكون كلامهم قبل التحدي مقارنا في الفصاحة للقرآن، ولوجب أن يعارضوه بجميع تلك الكلمات المتقدمة، ولكان يجب ظهور الفرق بين كلامهم قبل التحدي وبعده، فلما لم يعلم ذلك دل على بطلانه.

وأما ثالثا فهو أنا نعلم بالضرورة أن العرب كافة كانوا يستعظمون فصاحة القرآن ويعجبون بها عجبا عظيما، حتى قال الوليد بن المغيرة: إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمورق وإن أسفله لمرتق[2]، كما حكى الله تعالى عنه في قوله: (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ)[3]، إلى أن قال: (إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ)[4]، ومن المعلوم أن مسيلمة[5] قد

---

1 - ذكره الصفدي في "الوافي بالوفيات" في ترجمة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد فقال: إن أستاذه أبا عبد الله البصري أنفذ إلي الصاحب بن عباد أبا إسحاق النصيبي وكان حسن اللفظ والحفظ، وقد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الحادية عشرة باسم أبي إسحاق النصيبيني أخذ عن أبي عبد الله البصري. الصفدي: الوافي بالوفيات ١٨/ ٣٢، القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص١٢٢.

2 -أخرجه الحاكم في مستدركه ٢/ ٥٥٠،حديث ٣٨٧٢.الألباني:صحيح السيرة النبوية ص١٥٨.

3 - سورة المدثر: آية ١٨-١٩.

4 - سورة المدثر: آية ٢٤.

5 - جاءت في الأصل أيضا: مسيملة. وهو يقصد مسيلمة الكذاب، فيبدو أنه يتعمد كتابتها هكذا.

عارض بعض السور بما نقل من تلك الخرافات، وأن أمية بن خلف قال: لو شئنا لقلنا مثل هذا. وأن المعري حاول أيضا معارضته، وحاول بعضهم معارضته بأخبار الفرس، ولا إشكال في بطلان هذه الأمور وخروجها عن حد المعارضة، وليس يكشف خروجها عن المعارضة إلا ببيان وجه الفصاحة، فثبت أن القرآن ليس كونه معجزا دالا على الصدق ليس لأجل عدم المعارضة فقط، بل لاختصاصه من وجوه الفصاحة بما ينتهي إليه حد الإعجاز، وهذا يؤذن ببطلان كلامهم في الصرفة.

المذهب الثاني قول من جعل وجه إعجازه الأسلوب، وقال: إن أسلوبه مخالف لسائر الأساليب الكلامية من الشعر والخطب والرسائل، وهذا باطل لوجوه:

أما أولا فلأن الفصاحة قد تظهر فيما ليس فيه أسلوب كالآية الواحدة، فإنها معجزة، كقوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)، ولا أسلوب هناك لقصرها وتقارب أطرافها.

وأما ثانيا فلأن وجه الإعجاز في الأسلوب كما زعموه إما أن يكون هو الفصاحة لكنها مخالفة لسائر أساليب الكلمات الفصيحة، فهذا جيد، وإما أن يقال إن وجه إعجازه ليس إلا أنه مخالف للشعر والخطب من غير اعتبار الفصاحة، فهذا خطأ. فإن الفصاحة هي الأصل في الإعجاز.

وأما ثالثا فلو كان الأسلوب معجزا لكان أسلوب الشعر أيضا معجزا، فإنه لا فضل بين أسلوب وأسلوب.

المذهب الثالث قول من زعم أن وجوه إعجازه اشتماله على الإخبار بالأمور الغيبية، وهو فاسد لأمرين:

أما أولا فلأنه يلزم خلو بعض السور عن الإعجاز لعدم اشتمالها على الأمور الغيبية

كسورة الإخلاص وغيرها من السور، فليست خبرا عن أمر غيبي، والتحدي واقع بكل سورة.

وأما ثانيا فلأنه عليه الصلاة والسلام أخبر عن الغيوب الكثيرة كقوله لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[1]. وقوله لأمير المؤمنين: «تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»[2]. وغير ذلك مما ليس في القرآن، فلو لم يكن في القرآن وجه إعجاز سوى ما ذكرناه لم يكن القرآن خاصا بالدلالة على صدقه.

المذهب الرابع قول من ذهب إلى أن وجه إعجازه سلامة ألفاظه عن التعقيد وبراءته عن الثقل على الألسنة، كما يؤثر في مثل قول الشاعر:

وَقَــبْرُ حَــرْبٍ بِمَكَــانٍ قَفْــرٍ وَلَــيْسَ قُــرْبَ قَــبْرِ حَــرْبٍ قَــبْرُ(3)

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب المساجد ـ باب التعاون في بناء المسجد) ١/ ٩٧ حديث رقم ٤٧٧، ونصه: "ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار". مسلم (كتاب الفتن وأشراط الساعة ـ باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء) ٢/ ١٢٢٦ حديث رقم ٧٥٠٧.

2- أخرجه الحاكم في مستدركه ٣/ ١٥٠، حديث رقم ٤٦٧٥، ونصه: "تُقَاتِلُ النَّاكِثِينَ والقاسِطِينَ والمارِقِينَ بالطُّرُقَاتِ والنَّهْرَوَاناتِ وبالشَّعَفاتِ"، المتقي: كنز العمال ١٣/ ١١٠، حديث رقم ٣٦٣٦١، عن ابن مسعود قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى منزل أم سلمة، فجاء عليٌّ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أم سلمة هذا والله قاتل القاسطين والناكثين والمارقين من بعدي. قال عنه الألباني: موضوع بهذا التمام، واقتصر الذهبي على تضعيفه. السلسلة الضعيفة ١٠/ ٥٥٧، حديث رقم ٤٩٠٧.

3 - البيت من بحر الرجز، وأورده الجاحظ للدلالة على تنافر الحروف والألفاظ، وعلق عليه بقوله: ولما رأى من لا علم له أن أحدا لا يستطيع أن ينشد هذين البيتين ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذ كان من أشعار الجن، صدقوا بذلك. وقيل: إن من الجن نوعا يقال له الهاتف، فصاح واحد منهم على حرب بن أمية فمات، فقال ذلك الجني هذا البيت. انظر الجاحظ: البيان والتبيين ١/ ٤٩.

وقد قيل: إن هذا البيت لا ينشده أحد ثلاث مرات إلا غير فيه لسانه، وهذا المذهب يحكى عن الجاحظ، وهو فاسد. لأمرين:

أما أولا فلأن أكثر ألفاظ الناس سليمة عن مثل هذا التعقيد، ولا يكاد يوجد مثله إلا نادرا.

وأما ثانيا فلأن سلامته عن التعقيد إما أن يضم إليه وصف الفصاحة أم لا، فإن ضم إليه الفصاحة فهي كافية في الإعجاز ولا حاجة إلى قولنا إنه سالم عن التعقيد، وإن لم يكن مضموما لم يكن معجزا؛ لأن أكثر الخطب والقصائد الشعرية بريئة عن ذلك.

المذهب الخامس قول من جعل وجه إعجازه خلوه عن التناقض والاختلاف، وهو فاسد لأمرين:

أما أولا فلأنا قد نرى كثيرا من الشعراء والخطباء يذكرون من خطبهم وأشعارهم ما لا يوجد فيه شيء من التناقض والخلاف والتعارض، ومع ذلك لا يعد معجزا.

وأما ثانيا فلأن التحدي واقع بكل سورة من آحاد سوره، ومتى كان الأمر كذلك بطل هذا المذهب، لأنا نعلم بالضرورة أنه قد يوجد من الكلام ما مقداره كمقدار سورة الكوثر خاليا عن التناقض والخلاف، فبطل ما قالوه.

فإذا بطلت هذه المذاهب فاعلم أن المختار عندنا في وجه الإعجاز وقوعه بأمرين: الفصاحة، والبلاغة. وذلك لأن الإعجاز إنما وقع بما وقع به التحدي، وآيات التحدي مطلقة غير مخصوصة بأمر معين، بمعنى أنه لم يبين فيها أن التحدي هل وقع بالفصاحة أو بالنظم أو بالمعاني، ثم إن العرب لم يستفهموه عما يطالبهم، فوجب أن يكون تركهم لذلك الاستفهام؛ لأن عادة التحدي كانت مقررة بينهم، فيجب حمل التحدي المطلق على ذلك

المعتاد، فإن المعلوم أن الشعراء والخطباء إذا تحدى بعضهم بعضا بشعر أو خطبة فإنه لا يتحداه إلا بمجموع أمرين: الفصاحة، والبلاغة. فإنه لم يعهد قط في زمانهم تحدي بعضهم بعضا بدقة معاني شعرهم ولا باشتماله على الإخبار بالأمور الغيبية ولا بعدم التناقض، بل التحدي ما كان فيما بينهم إلا بالبلاغة والفصاحة، فيجب أن يكون التحدي في القرآن واقعا بمجموع هذين الأمرين، ويجب أن يكون وجه إعجازه مجموعها كما ذكرناه، وهذا هو المعتمد عند أهل المعاني.

لا يقال: لو كان وجه الإعجاز هو مجموع الفصاحة والبلاغة لوقعت معارضة من جهة العرب، فلما عجزوا عن معارضته علمنا أن وجه الإعجاز ليس أمرا يختص الفصاحة والبلاغة، وإنما هو أمر آخر. وإنما قلنا إنه لو كان وجه الإعجاز هو مجموع هذين الأمرين لوقعت معارضته من العرب؛ فلأن المرجع بالفصاحة والبلاغة ليس إلا جزالة الألفاظ وحسن النظم، وهما مقدوران للعرب؛ لأن مفردات الألفاظ مقدورة ومعلومة لهم والتركيب والنظم مقدوران ومعلومان لهم، فثبت أن وجه الإعجاز لو كان هو الفصاحة والبلاغة لوقعت معارضته من جهتهم مع توفر دواعيهم. وإنما قلنا إنهم عجزوا عن معارضته؛ فلما تقدم، فبطل أن يكون وجه إعجازه هو مجموع الفصاحة والبلاغة.

لأنا نقول: هذا فاسد؛ لأنه يقتضي أن كل من عرف مفردات اللغة وعلمها وقدر على تركيبها وعلمه أن يكون متمكنا من الشعر مثل شعر امرئ القيس ومن الخطب مثل خطب قس بن ساعدة، وفساد هذا معلوم بالضرورة، والتحقيق أن التفاوت هاهنا راجع إلى أمور ثلاثة: فصاحة الألفاظ، وبلاغة المعاني، ومراعاة أحوال النظم.

وتمام هذا البحث مقرر في علم البيان، ومقدار الغرض قد وفينا به.

القول في كيفية دلالة المعجز على صدق المدعي

اعلم أن الناس مختلفون في كيفية دلالة المعجز على الصدق بحسب اختلافهم في مسألة الحسن والقبح والوجوب على طريقين:

أما الطريق الأول فمذهبنا وهو قول جمهور المعتزلة، أن دلالة المعجز على الصدق متوقفة على علوم الحكمة، فما لم يحصل العلم بالحكمة لا يمكننا القطع بكونه دالا على الصدق، وذلك لأن الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على مقدمتين:

أحدهما أنه لا غرض لله تعالى في إظهار المعجز إلا التصديق.

والثانية أن من صدقه الله تعالى فهو صادق.

وكل واحدة من هاتين المقدمتين متوقفة على الحكمة، أما الأولى وهو أنه لا غرض لله تعالى في إظهار المعجز إلا التصديق؛ فلأنه وإن كان إظهاره عليه محتملا لغير التصديق كأن يكون مصلحة لمكلف أو معجزة لنبي أو إجابة لدعوة ولي، لكنه يوهم التصديق فيكون فيه تعمية وتلبيس، وهذا لا يليق بالحكمة. وأما المقدمة الثانية وهو أن من صدقه الله فهو صادق؛ فلأنه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا، وتصديق الكاذب كذب، والكذب قبيح، وهو تعالى لا يفعله.

فتقرر بما ذكرنا أن كل واحدة من هاتين المقدمتين متوقفة على علوم الحكمة وأنه لا يمكن تصحيحها إلا بعد تقرير قاعدة الحكمة.

الطريق الثاني وهو الذي اعتمده المتأخرون من الأشعرية، وهو مبني على أمرين:

أحدهما أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا.

والثاني أن تجويزنا إظهار الله المعجز على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري.

أما بيان الأول فلأن كل من قدح في المعجزات من الأمم الماضية إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله تعالى وإنما هي من باب الحيل والطلسمات ومعرفة الخواص، ولم ينقل عن واحد منهم أنه سلم كون المعجز من فعل الله ثم نازع بعد ذلك في دلالته على الصدق، فإن من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر ورفع الجبل وعرف قطعا أن ذلك من فعل الله استحال أن يشك بعد ذلك في صدق المدعي.

وأما بيان الثاني فلأنا نعلم بالضرورة أنا إذا أطبقنا أعيننا ساعة ثم فتحناها فإنا نجوز في حال إطباقها أن الله قد قلب الجبال ذهبا والأحجار درا في تلك الحالة ثم إذا فتحنا أعيننا جعلها كما كانت، وهذا التجويز لا يزيل عنا العلم بأنها ما كانت كذلك، فثبت أن تجويز انقلاب الأشياء عن مجاريها العادة لا يقدح في حصول العلم الضروري ببقائها على حالتها الأولى، فهكذا القول في مسألتنا، فإذا أظهر الله المعجز على هذا المدعي فهو دلالة على صدقه بالضرورة، ولا يقدح في هذا العلم الضروري تجويزنا إظهار الله المعجز على يد الكاذب.

وهذه الطريقة ضعيفة جدا، أما الأول فنقول: قولكم إن أحدا من الأمم الماضية لم يقدح في كون المعجز دالا على الصدق بعد تسليم كونه معجزا، وإنما كان كذلك قدحهم في كونه معجزا.

قلنا: إنما لم يقدحوا في كونه دالا على الصدق بعد تسليم كونه معجزا لما كان العلم بكونه صادقا مستندا إلى العلم بكونه تعالى حكيما، وهم قد علموا الحكمة، وأنه لا يظهر المعجز على كذاب، فلا جرم حصل لهم العلم بكونه صادقا لما علموا الحكمة، فلو قدرنا أنهم لم يعلموا الحكمة لم يمكنهم القطع بكونه صادقا مع تجويز إظهاره على كاذب.

وأما الثاني فنقول: إنما قطعنا على أن الله تعالى لم يقلب الجبال ذهبا عند إطباقنا على أعيننا

مع أنا نجوز قدرة الله تعالى على ذلك؛ لأن الله تعالى خلق فينا علما ضروريا بأنه لم يفعل ذلك، وليس كذلك الأمر في مسألتنا، فإذا أظهر الله المعجز على يدي هذا الشخص فإنه لا يمكن القطع بكونه صادقا إلا إذا علمنا أنه لا يظهر المعجز على كذاب، والعلم باستحالة ذلك عليه متوقف على الحكمة، فإذا لم يعلموها لم يمكنهم القطع بكونه صادقا، فافترقا، وظهر بمجموع ما ذكرناه أنه لا يمكنهم القطع بصدق الرسل، وإن بطلان الرسل متوجه عليهم من وجهين:

أحدهما بناء على أن العقل لا يقبح ولا يحسن فأنه تعالى لا يقبح منه قبيح، فلا يمتنع منه إظهار المعجز على الكذابين، فتبطل الثقة بقولهم.

وثانيهما بناء على أن العقل لا يوجب واجبا فإذا كان الأمر كما زعموه لم يجب علينا النظر في معجزاتهم؛ لأنه لا يجب علينا النظر في معجزتهم إلا بعد العلم بصدقهم، وصدقهم يتوقف على النظر في معجزتهم، فيكون دورا. وهذا لا خلاص لهم عنه؛ لأن تصحيح النبوة ينبني على دلالة المعجز على الصدق، وهذا الأصل متوقف على العلم بالحكمة، ولا حكمة مع القول بإضافة كل القبائح إليه، فيسد عليهم حينئذ معرفة النبوة.

لا يقال: ليس يخلو دلالة المعجز على الصدق إما أن يوقف على نفي المعارض أو لا يتوقف، والقسمان باطلان، فيبطل القول بدلالته على الصدق. بيان استحالة توقفها على نفي المعارض، وهو أنه إما أن يكفي عدم المعارضة في زمن واحد أو لا يكفي إلا عدم المعارضة في كل الأزمنة، وباطل أن يكفي عدم المعارضة في زمن واحد؛ لأنه يجب على هذا أن كل من تحدى بأمر معجز عن معارضته من كان خاطرا عنده أن يكون نبيا، وإنه محال. وباطل أن يكفي عدم المعارضة في جميع الأزمنة؛ لأنه لا طريق لنا إلى العلم بأنه لا يوجد في أي من الأزمنة المستقبلة من لا يكون قادرا على معارضته.

بيان استحالة كونها غير متوقفة هو أن بتقدير حصول المعارضة إما أن يقطع بهما جميعا، وهو محال، أو بحصول أحدهما دون الآخر من دون مرجح، وهو محال، فيبطل القول بدلالته على الصدق؛ لأنا نقول. ..[1] خارقا للعادة، وما لا يكون خارقا أمر ضروري، فإذا وقعت المعارضة فإما أن يكون الإتيان بها خارقا للعادة أم لا. فإن لم يكن خارقا للعادة لم تكن معارضة، وإن كان خارقا للعادة لم يكن الخارق معارضة بل كان معجزا بائنا على يدي من ظهر عليه، وهذا جائز، والذي يقطع به أنه لا يجوز ظهور المعجزة على وجه يكون فيه تلبيس وتعمية، فهذا هو الكلام فيما يتعلق بمقاصد الباب.

القسم الثالث في توابعه

القول في جواز ظهور الكرامات على الأولياء والصالحين

اتفقت المعتزلة على منع ذلك إلا أبا الحسين، فإنه جوز ذلك واعترف به، وإلى جوازها ذهب أكثر الأشعرية إلا الإسفرايني منهم، والدليل على جواز ظهورها عليهم مسلكان:

الأول ما علم من ظهور الخوارق على مريم عليها السلام، ولم تكن نبية، ولا نعني بالكرامة إلا هذا. وإنما قلنا بظهور الخوارق على مريم فهذا مما لا نزاع فيه، كمجيء جبريل إليها وصيرورتها حاملا من غير ذكر، وظهور الجني من الرطب لها من الشجرة اليابسة. وإنما قلنا إنها ما كانت نبية فهو ظاهر.

المسلك الثاني ما ظهر على أصحاب الكهف، وهو بقاؤهم المدة الطويلة على السلامة، وهذا خارق للعادة، ولم يكونوا أنبياء. وإنما قلنا ببقائهم المدة الطويلة فلما حكى الله تعالى

1- بياض بالأصل.

عنهم بقوله: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَمِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾[1]، والعادة جارية بتغير الإنسان في المدة اليسيرة. وإنما قلنا إنهم ما كانوا أنبياء فذلك مما لا نزاع فيه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يقال إن تلك الخوارق كانت معجزات لنبي آخر في ذلك الزمان، أو لم تكن معجزات لنبي في ذلك الزمان، فلعلها كانت إرهاصا لنبي يجيء من بعد.

لأنا نقول: أما في حق مريم عليها السلام فهو باطل، لأمور:

أما أولا فلأن زكريا عليه الصلاة والسلام لم يكن عالما بتلك الكرامات، لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[2]، فظاهر هذه الآية يدل على أن زكريا ما كان عالما بتلك الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك استحال جعلها معجزة له عليه الصلاة والسلام.

وأما ثانيا فهو أن الله تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر زكريا في أثناء هذه القصة، ولو كانت معجزة لزكريا لبين دلالتها على نبوته؛ لأن ذكر الدليل من غير بيان وجه دلالته ترك لفائدته.

وأما ثالثا فهو أن المعجز لا بد من أن يكون بحيث يمكن أن يستدل به على النبوة، وتمثل مجيء جبريل إلى مريم وصيرورتها حاملا من غير ذكر ليس أمرا ظاهرا يمكن أن يستدل به على النبوة، فلا يصلح أن يجعل معجزا لنبي؛ لأنه ما كان هناك أحد يشاهد ذلك، لقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴾[3]،

---

1 - سورة الكهف: آية ٢٥.

2 - سورة آل عمران: آية ٣٧.

3 - سورة مريم: آية ٢٦.

وذلك يدل على أنه ما كان معها أحد، فبطل أن يكون ظهور هذه الكرامات عليها معجزة لنبي.

وأما في حق أصحاب الكهف فالأمر فيه ظاهر أيضا؛ لأن بقاءهم على السلامة في تلك المدة الطويلة أمر خارق للعادة، فلو كان معجزا لنبي لوجب إظهار ذلك وإشاعته عند الناس حتى تقوم به الحجة، وقد حكى الله عنهم خلاف ذلك بقوله: (وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا)[1]، فثبت أنه لا يمكن الاستدلال به على نبوة أحد. قوله: لم لا يجوز أن تكون إرهاصا لنبوة نبي آخر. قلنا: الإرهاص هو أن يحضر الرسول قبل رسالته بالكرامات.

وتمام تقرير الدليل بإيراد شبههم وإبطالها ولهم شبه

الشبهة الأولى قالوا: لو جاز ظهور المعجز على الأولياء لوجب ظهوره عليهم كما وجب ذلك في حق الأنبياء، فإنه لما جاز ظهور المعجز عليهم وجب ظهوره؛ لأن المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، ونعني بالإبانة أنه يجب ظهوره على النبي، فباين غيره من الأدلة، كدلالة الفعل المحكم على فاعله؛ لأنه قد يكون عالما ولا يظهر فيه الفعل. ونعني بالتخصيص أنه إذا كثر وصار معتادا خرج عن كونه دليلا على النبوة، بخلاف دلالة الفعل على فاعله، فإنه يدل على أنه لا بد له من فاعل، كثر أو قل، فلو جاز ظهوره عليهم لوجب، فلما لم يجب دل على أنه لا يجوز ظهوره عليهم.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلم قلتم إنه لما وجب ظهور الخوارق على الأنبياء عند جوازها وجب ظهورها على الأولياء، فلا بد من دليل على هذه الدعوى، ولم يزيدوا على مجرد الدعوى من غير

---

1 - سورة الكهف: آية ١٩.

دليل.

وأما ثانيا فالفرق بينهما هو أنه إنما وجب ظهورها على الأنبياء عند جوازها؛ لأن الله تعالى كلفنا أن نعلم صدقهم، وليس لنا طريق إلى معرفة صدقهم إلا المعجز، فلا جرم وجب ظهوره. وليس كذلك الأولياء، فإن الله تعالى ما كلفنا معرفة صدقهم، فلذلك لم يجب ظهورها عليهم، فافترقا.

الشبهة الثانية لو جاز ظهور المعجز على الأولياء والصالحين لجاز ظهورها عليهم سرا؛ لأن المقصود بإظهارها عليهم إكرامهم، وذلك يحصل بالسر كما يحصل بالعلانية، ولو جاز حصولها في السر لتكرر ذلك، ولو تكرر لم يكن ظهور المعجز خارقا للعادة، وذلك يقدح في دلالة المعجز على النبوة لكونه دائما.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلأنا وإن جوزنا ظهور الخوارق على الأولياء إلا أنا لا نجوز ذلك إلى حيث يصير انخراق العادة عادة، لما ذكرتموه من بطلان دلالة المعجز على النبوة.

وأما ثانيا فلأنكم تجوزون ظهور المعجزات على الأنبياء ثم لا تجوزون أن ينتهي ظهورها إلى حيث يصير انخراق العادة عادة، فهكذا في مسألتنا.

الشبهة الثالثة قالوا: إن ظهور الكرامات على الأولياء والصالحين يكون تنفيرا عن الأنبياء؛ لأنه قد شاركهم في ظهورها من لا يجب طاعته، وذلك يهون موقعهم في النفوس، كما أن الرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه لمن يستحق القيام ولم يعتد به.

والجواب أن ذلك لا يقتضي التنفير، وكيف يقال ذلك مع أن الولي إنما ظهرت عليه الكرامات لاعترافه بوجوب طاعة النبي في كل قليل وكثير، ومن المعلوم أن الملك إذا أكرم

خدم وزيره؛ لأجل خدمتهم لوزيره فإن ذلك يكون مبالغة في تعظيم حال وزيره، فثبت أن إكرام الأولياء لا يكون تنفيرا عن الرسول، بل يكون تعظيما لشأنه ورفعا لمنزلته.

الشبهة الرابعة معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول ليس هو لأجل أن الله حمله أداء الرسالة إلى الخلق؛ لأنه تعالى حمل العلماء أداء العبادات إلى الناس وليسوا رسلا، فليس إلا أن معنى كونه رسولا هو أنه ظهر عليه المعجز، وإذا كان الأمر كذلك كان ظهورها على من ليس بنبي مناقضة.

والجواب أن معنى كون الإنسان رسولا يجب أن يرجع إلى الرسالة؛ لأنه مشتق منها لا من ظهور المعجز، ألا ترى أنا لو فرضنا ظهور المعجز على شخص ولم يكلف بأداء الرسالة إلى الخلق فإنا لا نصفه بأنه رسول، فإذن مقتضى الوضع إطلاق اسم الرسول على كل من حمله الله أداء الرسالة إلى الخلق، ولكن اختص في العرف بمن كلفه الله أداء الرسالة إلى الناس من غير واسطة آدمي، وقد دخل في ذلك أنبياء بني آدم وخرج منهم سائر العلماء.

الشبهة الخامسة لو جاز ظهور الكرامة على الأولياء لما أمكننا أن نقطع باستمرار شيء من العادات؛ لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة للأولياء، فيلزم ألا نقطع بعدم كون الجبال ذهبا وانقلاب الأنهار دما عبيطا وعدم انتثار الكواكب، وهذا يجر إلى السفسطة ويطرق الشك في الأمور الضرورية، وقد أدى إلى هذا تجويز إظهار الكرامات، فيجب أن يكون باطلا.

والجواب من وجهين: أما أولا فلأنه إن علمنا بعدم خروج هذه الأشياء عن حالتها وانقلاب الأمور العادية إذا كان متوقفا على العلم بامتناع الكرامات على الأولياء فهو لا يحصل إلا بالاستدلال، فيلزم في كل من لا يعلم تلك الأدلة ألا يعلم استمرار هذه الأمور العادية، فيجب في العوام والصبيان ألا يعلموا استمرار هذه الأشياء، ويلزم قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام ألا نقطع باستمرار هذه الأمور.

وإنما قلنا إن قبل البعثة؛ لجواز أن يكون تغير الأمور العادية معجزة له، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه وارد عليهم أيضا، فما أجابوا به فهو جوابنا.

فهذا آخر الكلام في النبوة.

الباب الثامن في المعاد الأخروي

وفيه قسمان:

القسم الأول في صحة الفناء على الأجسام وثبوت إفنائها.

أما صحة الفناء على الأجسام

فاعلم أن الأجسام لا تخلو إما أن لا تكون باقية أو لا. فإن كانت غير باقية فهو مذهب النظام، فإنه زعم أن الله يحدث الجسم حالا بعد حال، ويجدده في الأوقات. والأشبه أن مراده من ذلك ما تقوله الفلاسفة من أن الأجسام محتاجة إلى المؤثر في حال بقائها، وظن الناقل لمذهبه أنه يذهب إلى تجدد الجسم حال بقائه، وليس الأمر كذلك.

وإما أن تكون باقية، فالقائلون بصحة بقائها اختلفوا في صحة عدمها على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول مذهب المنكرين لهذه الصحة، وهم فريقان:

أحدهما الذين يقولون بأزليتها، وهؤلاء هم الفلاسفة، فإنهم اعتقدوا وجوب أزلية العالم وأبديته، لكن لا لذاته بل لوجوب حصوله مع علته، وإلا فإمكانه لذاته.

وثانيهما: من لا يقول بأزليتها ويقر بأنها محدثة، ولكن يستحيل عدمها، وهذا هو مذهب الجاحظ وجمع من الكرامية.

المذهب الثاني وهم المعترفون بصحة فنائها ولهم فيه قولان:

أحدهما أن في العقل طريقا إلى معرفة هذه الصحة، وهذا هو قول أكثر المتكلمين.

وثانيهما أنه لا طريق إلى معرفة هذه الصحة بالعقل، وإنما طريق معرفتها السمع، وهذا هو قول أبي هاشم، فإنه ذكر أن السمع لما دل على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه.

المذهب الثالث قول المتوقفين في إثبات هذه الصحة

وهذا مذهب أصحاب أبي الحسين.

فهذا هو ضبط المذاهب في صحة عدم الأجسام، والمقصود من المسألة يحصل بالكلام في موضعين:

الأول في بيان صحة عدم العالم، ويدل عليه أمران:

أحدهما أن العالم محدث، والمحدث يصح عليه العدم، فالعالم يصح عليه العدم. أما إن العالم محدث فقد مر بيانه، وأما أن المحدث يصح عليه العدم؛ فلأن العدم لو استحال عليه لكانت تلك الاستحالة لا تخلو إما أن تكون لعدمه السابق أو لوجود الحادث أو لمجموعهما، ومحال أن تكون لعدمه السابق؛ لأن العدم نفي محض، والعدم لا يكون جهة للتأثير في شيء البتة؛ ولأنه لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي، ومحال أن يكون لوجود الحادث؛ لأن وجوده لو أحال عدمه ثانيا لأحال عدمه أولا؛ لأن العدم حقيقة واحدة، ولو أحال عدمه أولا ما صح وجوده؛ لأن كل محدث فهو مسبوق بتقدم العدم ليصح وجوده، ومحال أيضا أن تكون لمجموعهما؛ لأن الوجود والعدم نقيضان فلا يمكن اجتماعهما على أمر واحد.

وأما ثانيهما: فلأنا لو فرضنا استمرار صارف القادر إلى هذا الوقت لجاز أن يكون معدوما فيه، فإذا كان الأمر هكذا فتقدم حدوثه أولا لا يمنع من جواز عدمه ثانيا، فثبت بما ذكرناه جواز عدم الأجسام.

الموضوع الثاني: وهو أن ما كان ممكنا فهو ثابت لا محالة.

فاعلم أنا قد ذكرنا أن المعترفين بصحة عدم العالم فريقان منهم من قطع على ثبوته ومنهم من وقف، أما القاطعون فقد تمسكوا بأمور خمسة:

أولها قوله تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ)[1]، ولولا أنه تعالى يعدم العالم ويفنيه لما كان آخرا.

وثانيها قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ)[2]، وإعادة الخلق لا تتصور إلا بعد عدمه.

وثالثها قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ[3] كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)[4]، شبه الإعادة بالابتداء، ثم إن الابتداء لا يكون إلا بعد العدم، فهكذا الإعادة لا تمكن إلا بعد العدم.

ورابعها قوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)[5]، والفناء هو العدم، فإذن ظاهر الآية يدل على إعدام من على الأرض، وهو المطلوب.

---

1 - سورة الحديد: آية ٣.

2 - سورة الروم: آية ٢٧.

3 - جاءت في الأصل: الكتاب. وهي قراءة.

4 - سورة الأنبياء: آية ١٠٤.

5 - سورة الرحمن: آية ٢٦.

وخامسها قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)[1]، والهلاك يطلق ويراد به أمران:

أحدهما خروج الشيء عن كونه منتفعا به. وثانيهما على العدم.

ولا يجوز أن يكون المراد به الأول؛ لأنه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به؛ لأنه سواء بقي موجودا أو صار معدوما فإنه يمكن الاستدلال به على الصانع، وذلك من أعظم المنافع، ولما تعذر حمل الهلاك على الأول وجب حمله على الثاني، فدل على فناء جميع المحدثات.

وأما المتوقفون فقد قالوا: يمكن أن يكون الله قادرا على أن يعدم العالم؛ لأن الإعدام عبارة عن جعل الموجود معدوما، كما يجعل المعدوم موجودا، فلا يمتنع تعلقه بقدرة الفاعل، ويمكن أن يقال إن الإعدام ليس بمتعلق للقدرة وإنما هو نفي محض، فلا يكون مقدورا. والمختار عندنا أنه لا يمكن القطع بأنه تعالى يعدم العالم ولا بأنه تعالى لا يعدمه، بل يجب التوقف في الأمرين كلاهما، فإذا أجبنا عن أدلة القاطعين صح ما ذكرناه من الوقف.

أما الذين قطعوا بالإعدام، فالجواب عما ذكروه:

أولا إن الآية دالة على كونه آخرا على الإطلاق. وبأي اعتبار ما فإنه يصدق عليه قولنا آخر، فإذن نحن نقول بموجبها ونحملها على أنه تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الأحياء، وإذا حملناها على هذا المعنى سقط ما استدلوا به من أنه يبقى موجودا بعد عدم الموجودات.

والجواب عما ذكروه ثانيا أن الخلق هو المخلوق، والخلق يطلق ويراد به الإيجاد، كما في

---

1 - سورة القصص: آية ٨٨.

قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ)[1]. ويطلق ويراد به التقدير، كما قال تعالى: (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ)[2]. وقوله تعالى: (خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ)[3]، فلم قلتم إن المراد بالخلق ها هنا هو الإيجاد دون التقدير، فيكون معنى الآية: وهو الذي ابتدأ بتقدير المخلوقات أولا ثم يعيدها ثانيا إلى حالتها الأولى.

والجواب عما ذكروه ثالثا من قوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)[4] يجري على مثل هذا الوجه. والجواب عما ذكروه رابعا أنا لا نسلم أن الفناء حقيقة في العدم بل المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها، ألا ترى أنه يستعمل الفناء في الموت فيقال: أفنتهم الحرب وأفناهم الدهر. والأصل في الإطلاق الحقيقة، وإذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب أن لا يكون حقيقة في الإعدام دفعا للاشتراك؛ لأن الاشتراك على خلاف الأصل، فيكون معنى الآية: كل من على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت.

والجواب عما ذكروه خامسا أن الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به، والانتفاع المخصوص بالإنسان من حيث هو إنسان ليس من حيث أنه يستدل به على إثبات الصانع بل من أمور أخر، ولذلك فإن الثوب إذا بلي ومزق قيل إنه خرج عن أن ينتفع به، وإذا كان الأمر كذلك كان معنى الهلاك ما ذكره الله تعالى في قوله تعالى: (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ)[5]، أي مات، فيصير معنى الآية: كل شيء ميت إلا ما كان من حياته الدائمة. فسقط ما قالوه.

وأما الذين قطعوا باستحالة العدم فقد تمسكوا بأمرين:

---

1 - سورة الأعراف: آية ١١.

2 - سورة السجدة: آية ٧.

3 - سورة فاطر: آية ١١.

4 - سورة الأنبياء: آية ١٠٤.

5 - سورة النساء: آية ١٧٦.

أحدهما أن العالم لو عدم لكان إعدامه لا يخلو من وجوه ثلاثة: إما بإعدام معدم، أو تطرق ضد، أو لانتفاء شرط بقائه، والأقسام كلها باطلة، فيبطل القول بصحة عدمه. أما الفناء؛ فلأنه لا طريق إليه، وإثباته بحكم لا مستند له. وأما إعدام معدم؛ فلأن الإعدام ليس بأثر فيقال إنه متعلق للقدرة، بل هو سلب محض. وأما انتفاء الشرط؛ فلأن البقاء ليس بأمر زائد على استمرار وجود الجوهر حتى يقال إن الجوهر مفتقر في وجوده إليه، فيجب القطع باستحالة عدمه.

وثانيهما أن العالم لو صح عدمه لوجب القضاء بوجوب إعادته، ولو وجبت إعادته لكان هو في حالة العدم محكوما عليه بوجوب الإعادة، وهذا محال. وإنما قلنا إن العالم لو صح عدمه لوجبت إعادته؛ فلأنا متفقون على وجوب الإعادة. وإنما قلنا إنه لو وجبت إعادته لكان هو محكوما عليه في حالة العدم بوجوب الإعادة؛ فلأن هذا الحكم مستند إليه في حال عدمه. وإنما قلنا إنه محال؛ فلأن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف في نفسه، ومعلوم أن الشيء في حال عدمه لم يبق له ذات ولا خصوصية أصلا، فاستحال اتصافه بصحة الإعادة.

والجواب عما ذكروه أولا أنهم لم يأتوا بدلالة قاطعة تدل على استحالة تعلق الإعدام بالفاعل، فيبقى الأمر موقوفا على التجويز.

والجواب عما ذكروه ثانيا أن الحكم بوجوب الإعادة متوقف على تصور الماهية في حالة عدمها، وهو كاف في إسناد الحكم وإن لم تكن الحقيقة موجودة ثابتة، فإذا بطل القطع من كلا الجانبين وجب التوقف، وليس الوقف في الإعدام، والإعدام يخل بشيء من أمر الديانة؛ لأنا نقطع بصحة الإعادة من غير إعدام، وهو الذي تناولته ظواهر الشريعة، كما سنحكي القول في كيفية الإفناء، ونقيم عليه الدلالة إن شاء الله تعالى.

القول في كيفية الإفناء للأجسام

اعلم أن الذين قطعوا بفناء العالم اختلفوا في كيفية إفنائه على ثلاثة مذاهب:

فإما أن يكون بإعدام معدم، أو تطرق ضد، أو باستحالة شرط.

أما الأول وهم القائلون بأن فناءه بإعدام معدم فهم فريقان:

أحدهما يقول: إن الله يعدمه فيصير معدوما كما أنه لما أوجده في أول الأمر صار موجودا. أو نقول: إن الإعدام متعلق بالقدرة كالإيجاد. وهذا هو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

وثانيهما قول من قال: إن الله تعالى يقول له: افن. فيفنى كما أنه لما أراد إحداثه في الابتداء قال له: كن. فكان، وهذه طريقة أبي الهذيل في الإفناء والإيجاد.

وأما الثاني وهم القائلون بأن فناء العالم إنما يكون بحدوث ضدٍّ فهم أصحاب أبي هاشم، ويسمون ذلك الضد فناء، ثم اختلفوا في كيفية إعدامه للأجسام على وجوه ثلاثة:

أحدهما أن يحصل في الحيز على سبيل الاستقلال،وهذا هو مذهب الإخشيدية[1]، فإنهم زعموا أن الفناء وإن لم يكن متحيزا إلا أنه يحصل في جهة معينة مستقلا فيها، فإذا أحدثه الله تعالى في تلك الجهة عدمت الجواهر بأسرها.

---

1 - الإخشيدية هم أتباع أبي بكر أحمد بن علي بن يفجور المعروف بابن الإخشيد ـ ويقال: الإخشيذ والإخشاذ (٣٢٦هـ) ـ وهو أحد أركان المعتزلة وزهادهم، كان فصيحا له معرفة بالعربية والفقه، وكان أبوه من أبناء ملوك فرغانة من الأتراك وولي أبوه الثغور، ومن تصانيفه "الإجماع" و"اختصار تفسير الطبري"، وكان يقول في بعض كتبه: إن التوبة هي الندم فقط وإن لم ينو مع ذلك ترك المراجعة لتلك الكبيرة . وهو أشنع مما تقوله المرجئة. الزركلي: الأعلام ١/ ١٧١، ابن حجر: لسان الميزان ١/ ٢٣١، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ٤/ ١٠٧.

وثانيها أن يكون قائما بالمتحيز، وهذا شيء يحكى عن ابن شبيب[1]، فإنه زعم أن الله تعالى يحدث الفناء في كل جوهر، ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الوقت الثاني.

وثالثها ألا يكون حاصلا في محل، وهذا هو قول أبي علي وأبي هاشم، فإنهما زعما أن الله تعالى يحدث الفناء لا في محل، فيفني الجواهر كلها حال حدوث ذلك الفناء. ثم هذا المذهب يمكن تنزيله على وجهين:

أحدهما أن يكون الفناء الواحد كافيا في عدم كل الجواهر، وهذا هو قول أبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد[2].

وثانيهما أن لا يكون الفناء الواحد كافيا في إفناء الجواهر بل لا بد لكل جوهر من فناء يخصه، وهذا هو قول أبي علي.

وأما الثالث وهم القائلون بأن فناء العالم إنما يكون لانقطاع شرط، فذلك الشرط إما أن يكون في محل أو لا في محل، والقسم الثاني هو قول بشر[3]، فإنه زعم أن الجوهر يبقى ببقاء

1- أبو بكر محمد بن شبيب النجراني متكلم كان من المعتزلة من الطبقة العاشرة، وله كتاب جليل في التوحيد، ولكنه قال بالإرجاء وزعم أن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الإيمان ولا يكون مؤمنا إلا بإصابة الكل، وتنسب إليه فرقة تسمى الشبيبية، وذلك لأن شبيبا وقف في صالح بن أبي صالح وفي الراجعة، فبرئت الخوارج منهم وسموهم مرجئة الخوارج. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٠٢، عبد الجبار بن أحمد: فرق وطبقات المعتزلة ص٧٦.

2- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدابادي، قاضي القضاة أبو الحسين (٤١٥هـ(: قاض أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، صاحب "شرح الأصول الخمسة". الزركلي: الأعلام ٣/ ٢٧٣، كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ٧٨.

3- بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر متكلم وشاعر (٢١٠هـ(، من أهل الكوفة. تنسب إليه الطائفة البشرية. له مصنفات في الاعتزال منها قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين،ومات ببغداد. الزركلي:الأعلام٢/ ٥٥،كحالة:معجم المؤلفين٣/ ٤٦.

موجود لا في محل، فإذا عدم ذلك البقاء عدم الجوهر. والقسم الأول وهو قول من يقول: إن الجوهر إنما تنتفي لانتفاء الأعراض، ثم إما أن يكون لانتفاء كل الأعراض أو لانتفاء بعضها، والأول هو قول بعض الأشعرية، فإنهم ذهبوا إلى أن الجوهر يجب اتصافه بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلا له وهي غير باقية، فإذا عدم واحد من هذه الأجناس عدم الجوهر. والثاني فيه مذهبان:

أحدهما قول من يقول: إن الجواهر إنما تبقى ببقاء قائم فيها، وذلك البقاء غير باق، بل يجدده الله حالا بعد حال، فإذا لم يجدده الله تعالى وجب انتفاء الجواهر أجمع. وهذا يحكى عن البلخي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

وثانيهما قول من قال: إن شرط استمرار الجوهر في الوجود حصول الأكوان فيه، والأكوان غير باقية، فمتى لم يخلق الله الأكوان في الجواهر لزم عدمها، وهذا القول يحكى عن بعض الأشعرية.

فهذا تفصيل مذاهب المعترفين بصحة فناء العالم، والمختار عندنا في كيفية فناء العالم أنه يكون ببطلان نظامه وتفريقه وزوال بنيته، وهذا هو الذي تشير إليه ظواهر الشريعة، ونقتصر من ذلك على خمس آيات:

الأولى قوله تعالى: (وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (١٥) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (١٦))[1].

الثانية قوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (٩) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا (١٠))[2].

---

1 - سورة الحاقة: آية ١٤ - ١٦.

2 - سورة الطور: آية ٩-١٠.

الثالثة قوله تعالى: (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا)[1].

الرابعة قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ)[2].

---

1 - سورة الكهف: آية ٤٧.

2- سورة الأنبياء: آية ١٠٤. وقد جاءت: كطي السجل للكتاب. وهي قراءة.

والخامسة قوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾[1]. وقوله: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴾[2].

فهذه الآيات وغيرها تشير إلى ما ذكرناه. ثم ما ذكره الله تعالى في كتابه الكريم من وصف السماء بالانفطار والشمس بالتكوير والكواكب بالانتثار والنجوم بالطمس والبحار بالتفجر والأرض بالزلزلة والجبال بالنسف فيه دلاله قاطعة على صحة ما قلناه، والذي يشتبه الحال فيه من هذه المذاهب ليس إلا أن إعدامه يتعلق بالفاعل كما أن إيجاده متعلق بالفاعل، وهذا ضعيف؛ لأن الإعدام ليس أمرا محققا فيجعل متعلقا للقدرة، وإنما هو أمر نفي كما ذكرناه بخلاف الإيجاد.

فأما الكلام على أهل الفناء وكونه ضدا وعلى أهل الشرط فكلها تحكمات ضعيفة وخيالات فاسدة، فهذا هو الكلام في القسم الأول في الفناء وما يتعلق به وكيفية الإفناء.

القسم الثاني في صحة الإعادة

اعلم أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في صحة إعادة الأجسام، وإن اختلفوا في كيفية الإعادة وما يجب إعادته وما لا يجب، وإنما يحكى الخلاف في صحة الإعادة عن بعض الفلاسفة أظنه جالينوس، فقد حكي عنه أنه كان متوقفا في أمر المعاد، ونحن الآن نشير إلى تفاصيل القول في المعاد بعد إثباته على منكريه.

---

1 - سورة النبأ: آية ٢٠.

2 - سورة القارعة: آية ٥.

القول في إثبات المعاد على منكريه

اعلم أن الخلاف في الإعادة مترتب على الخلاف في الإفناء، فمن قطع بأن الإفناء هو الإعدام قال: إن الإعادة هي إيجاد المعدوم. ومن ذهب إلى أن الإفناء هو زوال هذا النظام وتفريقه قال: الإعادة هي تأليفه واجتماعه وعوده إلى حالته الأولى. وهذا هو المختار كما حققنا فيه الكلام من قبل، وقد ذهب كثير من المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم ولكن اختلفوا في وجه آخر، فعند المعتزلة أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته لاستحالت إعادته. وأما الأشعرية فاتفقوا على أن صحة الإعادة لا تتوقف على إثبات الذات في حالة العدم، ويدل على إثبات الإعادة مسالك ثلاثة:

الأول هو ما تقرر من كونه قادرا على كل الممكنات وعالما بكل المعلومات، فإذا ثبت ذلك فإعادة الأجسام ممكنة وتمييز أجزائها ممكن أيضا، فلو لم نقطع بصحة الإعادة للزم أن يكون الله تعالى ظالما بتكليفه إيانا الشاق من الأفعال وإنزال المشاق من الآلام وغيرها، فلا بد من القضاء بوجوب الإعادة لتوفير ما يستحقه على هذين الأمرين، أعني إلزام الشاق وإنزال المشاق، فيجب القطع بصحة الإعادة.

المسلك الثالث النصوص الواردة في الكتاب والسنة.

أما نصوص الكتاب فهي كثيرة، ونشير منها إلى أمور أربعة:

أولها قوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا)[1].

وثانيها قوله تعالى: (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ)[2].

---

1 - سورة الأنبياء: آية ١٠٤.

2 - سورة الأعراف: آية ٢٩.

وثالثها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ ﴾[1].

ورابعها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[2].

وهذه النصوص دالة على وجوب الإعادة كما نرى.

وأما السنة فنصوصها كثيرة.

المسلك الثالث أنا نعلم بالضرورة إجماع الأنبياء صلوات الله عليهم على وجوب الإعادة، ونعلم ضرورة أيضا أنهم يدينون به، ونعلم ذلك من مقاصدهم بالضرورة، وهو معلوم بإجماع المسلمين أيضا.

وتمام تقرير الدليل بإبطال شبه المنكرين للمعاد وهي خمس:

الشبهة الأولى لو وجبت الإعادة لكان لا يخلو إما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنية التي حصلت في مدة العمر أو لا يعيد إلا الحاصلة عند الموت، فالأول باطل؛ لأنا لو قدرنا في إنسان أنه صار غذاء لإنسان آخر لكان يلزم إعادة ذلك الجزء في الإنسانين في موضعين، وإنه محال. والثاني باطل أيضا؛ لأنه كان يلزم أن يعيد الله تعالى أهل النقصان على نقصانهم حتى يعيد الله الأعمى على عماه والمجذوم على شكله، وذلك مما لم يقل به أحد من القائلين بالمعاد.

والجواب أنا سنبين أن لكل إنسان أجزاء أصلية هي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي لإنسان آخر أجزاء فاصلة، والواجب عندنا من الإعادة إعادة تلك الأجزاء الأصلية التي

1 - سورة التغابن: آية ٩.

2 - سورة النساء: آية ٨٧.

لها، فسقط المحال الذي ذكروه.

الشبهة الثانية هو أن الإنسان المعين مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ومتميز عنهم في تشخصه وتعينه، فإذن الشخص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ما له من الجسمية، فلو أعاد الله ذلك الشخص لكان لا يخلو إما أن يعيد تلك الصفات التي لمكانها تميز ذلك الشخص عن غيره أو لا يعيدها، فإن أعادها مع أنها قد عدمت كان ذلك قولا بإعادة المعدوم، وهو باطل. وإن لم يعيدها لم يكن الله معيدا من ذلك الشخص ما به يتميز عن غيره، وهذا يبطل القول بالإعادة.

والجواب أن من المحتمل أن يقال: إن الإنسان عندنا هو الأجزاء الأصلية التي وجدت في أول الحياة إلى آخر المهات، ولا شك أن تلك الأجزاء قليلة جدا، وهي المسهاة بالروح، فعند حضور الموت يأمر الله الملائكة بقبض تلك الأجزاء التي هي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تبديل وتغيير، وتفرق صفاتها، ثم هو عالم بكميتها وصفاتها فيعيدها على تلك الصفة والكمية، ومع هذا التقدير يندفع الإشكال.

الشبهة الثالثة لمنكري المعاد، قالوا: إن صحة الإعادة متوقفة على تميز بدن أحد الشخصين عن بدن الآخر، ولو صح ذلك لكان الفاعل لهذه الأمور عالما بالجزئيات، وإنه محال. فيبطل القول بالإعادة.

والجواب أنا قد قررنا فيما سلف أنه تعالى عالم وأنه عالم بكل المعلومات جزئياتها وكلياتها، وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وإن ذلك لا يؤدي إلى محال كما توهموه، فبطل ما أوردوه.

الشبهة الرابعة قالوا: لو أعاد الله تعالى هذه الأجسام لكان موضع الإعادة إما أن يكون في هذا العالم أو في عالم آخر، والأول باطل؛ لأن عندكم أنه لا بد من فنائه. والثاني باطل

أيضا؛ لأن القدرة على عالم آخر محال، وفي ذلك بطلان القول بوجوب الإعادة.

والجواب أنا قد دللنا على أن الله تعالى قادر على كل الممكنات، فيجب أن يكون قادرا على عالم آخر غير هذا العالم، ونزيد ها هنا أمرين:

أحدهما أن العالم الثاني لو استحال لكان مستحيلا لذاته، ولو استحال لذاته لاستحال هذا العالم لذاته؛ لوجوب استواء المثلين في الأحكام اللازمة الواجبة، ولما كان هذا العالم ممكنا لذاته كان العالم الثاني ممكنا لذاته.

وثانيهما قوله تعالى: (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)[1].

وهذا نص صريح فيما قلناه، ولما لم يتوقف صحة السمع على هذه المسألة لا جرم صح الاستدلال بالسمع عليها.

الشبهة الخامسة القول بالمعاد على ما جاءت به الرسل وأخبر به الأنبياء غير معقول من وجوه ثلاثة، فيجب أن يكون باطلا. أولها أن تكوير الشمس وانتثار الكواكب محال. وثانيها أن بقاء الحياة مع دوام الاحتراق محال. وثالثها أن القرآن والأخبار دالة على أن الله تعالى يعظم أبدان المعذبين، وذلك ظلم.

والجواب أن الأنبياء إذا ظهرت عليهم المعجزات وأخبروا بشيء من الأمور الممكنة وجب تصديقهم في كل ما أخبروا به. قوله: انتثار الكواكب محال. قلنا: لا نسلم، بل هو من الأمور الجائزة، ولو كان مستحيلا لما أخبروا به. قوله: إن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول. قلنا: الحياة إنما تفتقر إلى البنية واعتدال المزاج، وهذان حاصلان، فيجب دوام

---

1 - سورة يس: آية ٨١.

الحياة في كل وقت.

وقد حكي عن بعض الأذكياء أن إنسانا من منكري البعث أورد عليه هذا الإشكال، فأجابه بأن قال: إن مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا ونشاهده، وذلك أن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهرئ فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جعل في قدر للطبخ، وليس ذلك إلا لمكان حرارة المعدة، وهذا يدل على أن حرارتها أقوى من حرارة القدر أو تكون قريبا منها، ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة، بل لو تناقصت هذه الحرارة لظهر من الألم والضعف ما لا يخفى، فإذا جاز ألا تكون الحرارة القوية مؤلمة؛ فلأن نجوز بقاء الحياة معها أولى.

وحكي أيضا عن جالينوس أنه شق بطن حيوان معاقصة[1] وأدخل يده فيه وجعل إصبعه في قلبه فما قدر على إمساك الإصبع من شدة حرارة القلب.

وحكي أن السمندل[2] يعيش في النار.

وروي أيضا أن بعض الدود يتولد أبدا من مواضع الثلوج العظيمة، فدلت هذه الأشياء على أن شدة الحر والبرد لا تنافي الحياة، ويجوز دوامها معه.

قوله: القرآن والأخبار دالة على تعظيم أبدان المعذبين، وهذا ظلم. قلنا: إن هذا التعذيب مستحق، والمستحق ليس بظلم. فبطل ما ذكروه، ووجب القطع بإثبات المعاد على ما وردت به الشريعة.

---

1 - بمعنى المُعَازَّةِ وهي الحيوان العاجز عن الرعي ويحتش له.

2 - السَمَنْدَلُ: طائِرٌ بالهندِ لا يَحْتَرِقُ بالنارِ. القاموس المحيط مادة سمل.

القول في ذكر من يجب إعادته ومقدار المعاد

وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الإنسان، وهذه الحقيقة قد وقع فيها نزاع بين العلماء، فذهب ذاهبون إلى أنها من قبيل الأجسام، وذهب آخرون إلى أنها من قبيل الأعراض حالة في الجسم. وقال قائلون: إنها مركبة من الجسم والعرض. وصار آخرون إلى أنها ليست من قبيل الجسم والعرض ولا مجموعهما، وإنما هي حقيقة مغايرة لهما، وهذا الأخير هو مذهب الفلاسفة. ومن علماء المسلمين من ذهب إليه كالغزالي وأبي القاسم الراغب[1].

والمختار في حقيقة الإنسان أنها بنية مخصوصة مركبة من الجسم والعرض، ويدل على ذلك أمران:

أحدهما أنا نعلم بالضرورة أن الإنسان هو اللامس الذائق المتألم الملتذ، واللامس والذائق والمتألم هو الذي حصل فيه الألم واللمس والذوق، وهذه الأمور لا تحصل إلا في هذه البنية، ولا نعني بالإنسان إلا ذاك.

وثانيهما أنا نعلم ضرورة أن الخطاب متوجه بقوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)[2]، ليس إلا إلى هذه البنية، فيجب أن تكون حقيقة الإنسان ليس إلا ما ذكرناه من البنية.

فإذا عرفت هذا فنقول: أما من يجب إعادته فمن له حق على الله تعالى من ثواب أو عوض مات وهو يستحقه يجب إعادته عقلا وشرعا؛ لأنه لا بد من توفير ما يستحقه عليه،

---

1 - الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب (٥٠٢هـ(: أديب من الحكماء العلماء. من أهل أصبهان سكن بغداد، واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. وهو صاحب كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". الزركلي: الأعلام ٢/ ٢٥٥، كحالة: معجم المؤلفين ٤/ ٥٩، السيوطي: بغية الوعاة ص٣٩٦ وسماه "المفضل بن محمد ".

2 - سورة العصر: آية ٢.

فإذا لم يتميز ذلك إلا بالإعادة وجبت الإعادة. فأما المعاقبون وسائر الحيوانات ممن لا عوض له فإنما يجب إعادتهم شرعا.

وأما المقدار الذي يجب إعادته، فاختلف القائلون بصحة المعاد في ذلك على وجوه ثلاثة:

أولها قول من قال: إن المعاد ليس إلا هذه النفس الناطقة. وهذا هو قول الفلاسفة.

وثانيها قول من قال: إن المعاد هي النفس الناطقة مع الجسم. وقد ذهب إلى هذا طائفة من المسلمين.

وثالثها قول من قال: إن المعاد هو هذا البدن، وهذا هو قول أكثر أهل الإسلام.

ثم اختلفوا فيما يعاد من البدن على قولين: فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعاد من البدن إلا ما لا يكون حيا إلا به دون سائر الأوصال والأبعاض، وهذا هو قول أبي هاشم. ومنهم من قال: يعاد البدن كله وسائر أوصاله وأبعاضه، حتى أوجب إعادة المقطوع من سائر البدن، وهذا هو قول أبي علي.

واختلف المتكلمون في الأمور التي بها يتعين ذات كل شيء ويتميز عن غيرها، فزعم بعضهم أن التميز يكون بالتخطيط والتشكيل، وقال بعضهم: يكون بالتأليف. وذهب بعضهم إلى أن التميز يكون بالحياة وسائر الأعراض، وقال قوم: يكون بالأجزاء المعينة.

والمختار أن المقدار الذي يجب إعادته هو هذه الأجزاء التي لا يكون الإنسان إنسانا إلا بها، وإن التميز إنما هو واقع بها، ويدل على ذلك أن الذي يجب إعادته هو المثاب والمعاقب، والمثاب والمعاقب ليس إلا هذه الأجزاء، فيجب أن تكون هي المعادة دون ما سواها.

القول في كيفية الإعادة

اعلم أنا قد أسلفنا أن للناس في الإفناء مذهبين: أحدهما أن الإفناء هو الإعدام. وثانيهما أن الإفناء هو التفريق. فمن ذهب إلى المذهب الأول اختلفوا في كيفيته على قولين: فمنهم من قال: إن المعاد يكون معادا بقوله: عد. كما كان الإيجاد بقوله: كن. وهذه هي طريقة أبي الهذيل. ومنهم من قال: إن الإعادة تكون بالقدرة بغير وساطة كالابتداء. ومن ذهب إلى المذهب الثاني فطريق الإعادة على قوله ليس إلا جمع الأجزاء بعد تفريقها وضمها بعد تشتيتها، وهذا هو المختار كما قررناه، وإليه تشير ظواهر الشريعة.

القول في الأمور السمعية من هذا الباب وفيه مسائل:

المسألة الأولى في إثبات عذاب القبر، أعاذنا الله منه برحمته، وأجارنا منه بكرمه.

والمعتمد في تقريره ثلاث آيات:

أحدها قوله تعالى في آل فرعون: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)[1]، وهذا صريح في التعذيب بعد الموت.

الثانية قوله تعالى في قوم نوح: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا)[2]، والفاء للتعقيب، وهذا يدل على تعذيبهم بعد الإغراق، وليس ذلك إلا في القبر.

الثالثة قوله تعالى: (رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ

---

1 - سورة غافر: آية ٤٦.

2 - سورة نوح: آية ٢٥.

سَبِيلٍ)[1]، فذكر تعالى موتتين، وهما لا يتحققان إلا بالحياة في القبر، حتى يكون إحدى الموتتين قد حصلت عقيب الحياة في الدنيا، والأخرى قد حصلت عقيب الحياة التي في القبر.

لا يقال: لو كان مرتين لكان الإحياءات ثلاثا، والآية لم تثبت إلا حياتين.

لأنا نقول: يحتمل أمرين:

أحدهما أنهم إنما ذكروا الأمور الماضية، والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها، فلا حاجة بهم إلى ذكرها.

وثانيها أنهم إنما ذكروا الإحياءين الذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة، وهما الإحياء في القبر والإحياء في الآخرة، ولهذا قالوا: فاعترفنا بذنوبنا. ولم يذكروا الإحياء الذي كان في الدنيا؛ لأنهم ما كانوا معترفين فيها بذنوبهم.

وللمنكرين لعذاب القبر شبهتان:

الشبهة الأولى عقلية، وهي أن الإنسان إذا حرق وصار رمادا وضربت الريح ذلك الرماد وفرقته في كل جهة، وكذلك القول فيمن افترسته السباع وتخطفته الطير وتفرقت أجزاؤه فكيف يصح تعذيب من هذه حاله.

والجواب عن ما ذكروه أنا نقول: إن جمعا من الكرامية والصالحي قد ذهبوا إلى أن الحياة ليست شرطا في الإيلام، وهذا باطل بالضرورة، والحق أنه لا بد من الإحياء أولا، وطريقنا في الجواب أحد أمرين:

---

1 - سورة غافر: آية ١١.

إما أن نقول: إن الله تعالى يعيد البنية ويعذبها؛ لأن إعادتها ممكنة.

وإما أن نقول بأنه تعالى يعذب الأرواح، أرواح الذين افترستهم السباع وفرقت أجزاءهم إن كانوا من المعذبين، كما أنه ينبت أرواح الشهداء فيجعلها في أجواف طير خضر، وكل هذا داخل في الإمكان فلا مانع منه.

الشبهة الثانية نقلية، ومتمسكهم فيها آيتان:

الأولى قوله: (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)[1]، والمعنى سوى الموتة الأولى، ولو صاروا أحياء في القبر لذاقوا موتتين لا موتة واحدة.

وجوابه أن الله تعالى وصف نعيم أهل الجنة وأنه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا، فيجب أن يكون معنى قوله: **لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ**. أي لا ينقطع نعيمهم ولا تتنغص عيشهم كما كان في الدنيا.

الآية الثانية قوله تعالى: (وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ)[2]، فدلت الآية على أنهم لا يسمعون، وكل من قال بأنهم لا يسمعون قال إنهم ليسوا بأحياء.

وجوابه إن الغرض من سياق الآية تشبيه الكفرة في عدم الإصغاء والقبول للحق بحال الموتى، ونحن نعترف بأن الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى، فسقط ما ذكروه.

المسألة الثانية في أن الجنة والنار مخلوقتان أم لا

ذهب أبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وذهب أبو هاشم وقاضي

---

1 - سورة الدخان: آية ٥٦.

2 - سورة فاطر: آية ٢٢.

القضاة عبد الجبار إلى أنهما غير مخلوقتين.

والمختار هو الأول، والمعتمد فيه ثلاث آيات:

الأولى قوله تعالى: (سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ)[1]، وقال في النار: (فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)[2]، ولا شك أن الإعداد صريح في ثبوت الشيء وتحققه ووجوده؛ لأن ما كان معدوما لا يقال بأنه معد ومهيأ.

الآية الثانية قوله تعالى: (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى)[3]، وجنة المأوى ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة، فصح أنها في السماء وأنها موجودة مخلوقة.

الآية الثالثة قوله تعالى في قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما منها، وهو نص صريح في خلقها، ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لأمرين:

أما أولا فلأن الأمة مجمعة قبل أبي هاشم على أن الجنة التي أهبط الله منها آدم هي الجنة التي سيعود إليها يوم الجزاء، وإنكار ذلك يجري مجرى أن يقال إن الذي عصى ما كان هو أبو البشر وإنما كان رجلا آخر يسمى آدم.

وأما ثانيا فلأن الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب، فصرفها عنها غير جائز.

---

1 - سورة آل عمران: آية ١٣٣.

2 - سورة البقرة: آية ٢٤. وجاءت في الأصل: واتقوا النار.

3 - سورة النجم: آية ١٣-١٥.

فثبت بظواهر هذه الآي أن الجنة والنار مخلوقتان، وللمنكرين لخلقهما شبهتان:

الشبهة الأولى قالوا: لو كانت الجنة مخلوقة لما هلكت، وقد ثبت أن الأشياء هالكة، فيجب ألا تكون مخلوقة. وإنما قلنا إن الجنة لو خلقت لما كانت هالكة؛ لأن الله تعالى يقول: (أُكُلُهَا دَائِمٌ)[1]، والدائم هو الذي لا يزول ولا يتغير. وإنما قلنا إن الأشياء هالكة؛ فلأن الله تعالى قال: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.**

والجواب من وجهين:

أما أولا فلأنا لا نسلم أنها لو كانت مخلوقة لما هلكت، بل لا يمتنع عليها البطلان والعدم. فأما قوله: أكلها دائم. فإنه لا يمكن حمله على ظاهره؛ لأن الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير، ومعلوم ضرورة أن مأكولات أهل الجنة تفنى وتعدم عند أكلهم لها فإذن هي غير دائمة، فثبت أنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها. فإذن لا بد من التأويل، فنقول: معنى كونها دائمة أن الله تعالى يحدث أمثالها عقيب عدمها، والدوام بهذا التفسير لا ينافي زوالها وتغيرها.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أنه لا يجوز عليها الهلاك والتغير فلم قلتم إن الجنة مندرجة تحت قوله: كل شيء هالك. ويؤيد هذا أنه ليس فيه إلا تخصيص العموم؛ وتخصيص العموم جائز، فإذا قام دليل على خلقها خصصناها من هذا العموم لا غير.

الشبهة الثالثة أنه لا فائدة في خلقهما قبل دخول المكلفين فيهما، وما لا فائدة فيه وجب تركه فيجب ألا يكونا مخلوقين.

والجواب أن في خلقهما لطفا ومصلحة للمكلفين وترغيبا لهم؛ لأنهم إذا علموا بكونهما

---

1 - سورة الرعد: آية ٣٥.

مخلوقين، وما أعد في الجنة من النعيم المقيم، وما هيئ لأهل النار من العذاب الأليم، كانوا عند ذلك أدخل في فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية، أو نقول: لعل في خلقهما مصلحة استأثر الله تعالى بعلمها، فسقط ما أوردوه.

المسألة الثالثة في الميزان والصراط ونشر الصحف وغير ذلك من الأمور التي تتعلق بيوم القيامة

واعلم أن هذه الأشياء ممكنة وظاهر الكتاب والسنة دال عليها فوجب الاعتراف بها. لا يقال: العقل يحيل وزن الأعمال ويحيل المرور على الصراط وهو أدق من الشعر وأحد من السيف. لأنا نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن الموزون هي الصحف. ويستدل بتفاوتها على تفاوت الأعمال. وأما المرور على الصراط فلما لم يستحل الطيران في الهوى والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط. ومن نظر إلى كمال القدرة فلا يليق به استبعاد هذه الأمور.

فهذا هو الكلام في الإعادة وما يتعلق بها.

الباب التاسع في الاستحقاقات وما يتبعها، وهو كلام في الوعد بالثواب وتوابعه وفي الوعيد بالعقاب وتوابعه.

ويشتمل على تمهيد وثلاثة أقسام:

أما التمهيد فالبحث فيه عن أمرين:

أحدهما تمييز ما يعرف منه عقلا عما يعرف سمعا.

وجملة الأمر أن له طرفين:

فالأول منهما معلوم بالعقل، وذلك نحو كون الثواب والمدح يستحقان على الطاعة،

والعقاب والذم يستحقان على المعصية، فهذه الأمور يدل عليها العقل من غير حاجة إلى ورود أمر شرعي في تقريرها.

والطرف الثاني معلوم شرعا، نحو توفير العقاب على مستحقيه ووجوب الخلود في النار لأهلها، وكذلك القول في صفة منافع الثواب ومضار العقاب وصفة الجنة والنار وما يتعلق بذلك، فإن هذه الأمور كلها موردها الشرع، كما سنفصل القول فيها إن شاء الله تعالى.

وثانيهما الكلام في الوعيد.

هل هو وعيد بشرط أو هو وعيد بصفة، وهي مسألة خلاف بين الشيخين، فعند أبي علي أن الوعيد وعيد بالشرط، وعند أبي هاشم أن الوعيد وعيد بالصفة، وثمرة الخلاف أن الوعيد بالعقوبة على قول أبي علي متناول لأهل الطاعة إن عصوا ولأهل المعصية إن استمروا على معصيتهم، والوعد بالثواب يتناولهم أيضا بهذا الشرط. وأما أبو هاشم فإنه يقول: إن الوعيد وعيد بالمستحق، والوعد وعد بالمستحق فلا، يكونان متناولين إلا ما كان بهذه الصفة دون ما عداها، فالوعيد بالعقوبة متناول لأهل المعصية دون ما عداهم، والوعد بالثواب لأهل الطاعة دون غيرهم، وحقيقة الفرق بين القولين آيلة إلى أن الإرادة لكون الخبر وعدا ووعيدا لا تتعلق ما لم يحصل صفة الاستحقاق عند أبي هاشم، فأما أبو علي فإنه يجعلها متعلقة بكون الخبر وعيدا ووعدا سواء حصل الشرط أو لم يحصل، فهذا هو التمهيد للباب ونشرع الآن في ذكر الأقسام الثلاثة.

القسم الأول في مقدمات الباب

القول في أن استحقاق الثواب والعقاب وما يتبعهما إنما هو بالطاعة والمعصية.

وفيه نظران:

النظر الأول في أن السبب في استحقاق المدح وما يتبعه من الثواب هو الطاعة، اتفق مشايخنا على ذلك إلا شيئا يحكى عن البلخي، فإنه زعم أن الثواب تفضل من الله تعالى وجود من إحسانه وأنه يكفي في حسن تكليف الله تعالى إيانا بهذه الأفعال الشاقة سوابق نعمه، والذي يدل على ما قلناه أمران:

أحدهما ما قد تقرر في العقول من أنه لا فرق بين إلزام الشاق وإنزال المشاق، وقد ثبت في إنزال المشاق كالآلام والأمراض أنه لا بد من نفع يقابلها ويزيد عليها، فهكذا يجب أن يكون الحال في إلزام الشاق من لزوم نفع يقابلها ويجبرها؛ لأنها لو خلت عن نفع يقابلها لكانت ظلما، والظلم قبيح.

وثانيهما أنه قد حسن من الله تعالى أن يلزمنا المشاق، فنقول: حسن ذلك الإلزام لا يخلو إما أن يكون لوجوبها أو لغير ذلك، والأول باطل، وإلا لكان يجب على الله تعالى ألا يجعلها شاقة علينا، بأن يزيد في قوانا، فإن وجه وجوبها علينا لا يتوقف على كونها شاقة، فإن رد الوديعة واجب سواء كان شاقا أو غير شاق، فلما جعل الله هذه الأفعال والتروك شاقة مع إمكان ألا يجعلها شاقة علمنا أنه لا يكفي في حسن إيجابها وجه وجوبها. وأما إن كان لأمر وراء وجه وجوبها فذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون دفع مضرة أو جلب منفعة، والأول باطل؛ لأن الله تعالى قادر على دفع تلك المضرة من غير إلزام لهذه الأفعال الشاقة، فلا يحسن إيجابها لدفع مضرة يمكن إزالتها من دونها، وإن كان يجلب منفعة فتلك المنفعة إما أن تكون مدحا أو لا، والأول باطل؛ لأن استحقاق المدح حاصل لغير الشاقة، فإن الله تعالى يستحق المدح وإن لم يشق عليه الفعل، فلا بد أن يكون حسن الإيجاب لمنفعة غير المدح، وتلك المنفعة إما أن تكون هي المنافع السابقة كما يزعمه البلخي أو غيرها، والأول باطل لوجوه:

أما أولا فلأن من أنعم على غيره نعما ثم أمكنه استخدامه على وجه لا يشق عليه فإنه يقبح منه تكليفه بالأعمال الشاقة؛ لأجل نعمته، فإن من دفع إلى غيره ألف دينار ثم أخذ في

استخدامه وتكليفه الأعمال الشاقة من غير نفع يحصل له عقيبها فإن العقلاء يستقبحون فعله وصنعه.

وأما ثانيا فلأن من أنعم على غيره بنعم ثم كلفه لأجل ذلك مدحه فإن العقلاء يذمونه ويقولون: أبطل ما فعله من النعم، وإنه لم يفعل ذلك لكونه إحسانا وإنما فعله رياء وسمعة وطلبا للثناء.

وأما ثالثا فلو حسن من الله تعالى التكليف لمكان النعم السالفة ألزم أن يختلف تكليف المكلفين لأجل اختلاف النعم عليهم، وقد وجدنا في المكلفين من هو أشق تكليفا مع أن الإنعام عليه أقل. فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون الوجه في حسن الإيجاب لهذه الأفعال الشاقة هي منافع آجلة وهي الثواب كما قلناه.

النظر الثاني في أن السبب في استحقاق العقاب هو المعصية، ويدل عليه أمران:

أحدهما أن الله تعالى قد فعل في المكلف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلف أنه يستحق على مواقعة القبيح ضررا لكان الله تعالى قد أغراه بالقبيح؛ لأن ما يستحقه من الذم على فعل القبيح لا يحتفل به، فلا يكون صارفا له عن ارتكابه، والثواب على ترك القبيح متأخر فلا يترك لأجله الوصول إلى المنافع العاجلة.

وثانيهما أن حسن إيجاب الفعل لا يخلو إما أن يكون لأجل حصول النفع عند الإتيان به أو لحصول الضرر عند الإخلال به، فالأول باطل، وإلا لزم أن تكون النافلة واجبة، وهذا باطل، فلم يبق إلا أن يكون لأجل حصول الضرر عند الإخلال به، وهو المطلوب.

فهذا ملخص ما وجدته للمعتزلة في تقرير ثبوت الاستحقاقين من جهة العقل، وفيه نظر، والمعتمد في تقرير الاستحقاقين دلالة الشرع، وحاصلها أن الله تعالى وعد على فعل

الطاعة الثواب وأوعد على فعل المعصية العقاب بما ورد من النصوص القاطعة، فلولا أنهما مستحقان وإلا لم يحسن ذلك.

لا يقال: لو كان فعل الطاعة والمعصية سببين لاستحقاق الثواب والعقاب لكان لا يخلو إما أن يتوقف اقتضاؤهما لذلك الاستحقاق على الموافاة أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأن اقتضاء العلة للمعلول إذا كان موقوفا على شرط لم يحصل ذلك الاقتضاء إلا عند ذلك الشرط فيجب ذلك في مسألتنا، فعند تحقق الشرط لم يكن فعل الطاعة الذي هو علة الاستحقاق موجودا، وما لا يكون موجودا يستحيل أن يكون موجبا لثبوت الحكم، وعندما يوجد علة الاستحقاق وهو فعل الطاعة لا يثبت شرط الاستحقاق وهو الموافاة، وهذا يقتضي ألا يثبت الاستحقاق أصلا، فثبت أن توقف اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق الثواب على الموافاة يمنع من ثبوت الاستحقاق أصلا.

والثاني باطل أيضا؛ لأنه إذا وجب حصول الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقا فلو ارتد أو كفر بعد ذلك فإما أن يزول ذلك الاستحقاق أو يبقى، والأول باطل؛ لأن أحد الاستحقاقين لا يكون مزيلا للآخر، إذ لا يعقل بينهما تضاد كتضاد السواد والبياض. والثاني باطل؛ لأن ذلك يوجب أن يكون المرتد بعد ردته وكفره مستحقا للثواب على الله كثواب المؤمنين، وقد أجمعت الأمة على خلاف ذلك، فإذا عرفت ذلك في جانب الثواب فاعرفه في جوانب العقاب أيضا؛ لأن الإشكال فيها واحد، فثبت بما قلناه أن الطاعة والمعصية لا يكونان سببين في استحقاق الثواب والعقاب؛ لأنا نقول: هذا باطل لأمرين:

أما أولا فلأن قولكم إن اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق الثواب إما أن يكون متوقفا على الموافاة أم لا يتوقف. هو قسمة قاصرة، بل لا يمتنع أن يكون هاهنا قسم آخر وهو أن يقال: إن فعل الطاعة يكون موقوفا، فإن حصلت الموافاة علمنا أنه كان عند حدوثه مقتضيا لاستحقاق الثواب، وإن لم تحصل الموافاة علمنا أنه كان عند حدوثه غير مقتض لاستحقاق

الثواب. فهذا قسم معقول، فلا بد لكم من إبطاله ليتم مقصودكم.

وأما ثانيا فنقطع على أن اقتضاءه لاستحقاق الثواب لا يتوقف على الموافاة، بل نقول: يستحق الثواب حال فعله للطاعة، ثم إذا قدرنا طروء الكفر والردة فإنه يزيل الاستحقاق الأول، كما سنوضحه عند الكلام في الإحباط، فثبت أن الطاعة والمعصية سببان في استحقاق الثواب والعقاب.

القول في صفات الثواب والعقاب وفيه فصلان:

الفصل الأول في صفات الثواب

اعلم أن الذي يقضي به العقل من صفات الثواب أمور خمسة:

أولها أن يكون من قبيل المنافع، وإنما اعتبرنا أن يكون من المنافع لجبران مشقة التكليف، والمدح لا يكون كافيا في ذلك؛ لأنا قد بينا أنه يستحق على غير المشاق كما قررناه في حقه تعالى.

وثانيها كونها مستحقة، وإنما اشترطنا ذلك لكي ينفصل عما لا يستحق كالتفضل.

وثالثها دوامها، وإنما اعتبرنا ذلك لوجهين:

أما أولا فلأن الثواب المستحق على الطاعة إما أن يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من المنافع من غير أن يكون مقدرا بالأوقات، وإما أن يكون مقدرا بالأوقات، والأول باطل؛ لأنه كان لا يمتنع أن يعطي المثاب كل ما يستحقه من الثواب دفعة واحدة ثم ينقطع عنه؛ لأن الاعتبار بقدره دون الوقت، ونحن نعلم بالضرورة أن التعريض بمشقة التكليف لما هذا حاله غير جائز. وإن كان مقدرا بالأوقات فلا وقت أولى من وقت، فيجب دوامه

واستمراره في جميع الأوقات، وهو المطلوب.

وأما ثانيا فلو كان الثواب منقطعا لكان التفضل أحسن حالا منه؛ لأنه ما من تفضل إلا ويجوز دوامه، ولو كان التفضل أعلى حالا من الثواب لقبح التكليف.

ورابعها كونها خالية عن شوب التنغيص، وإنما وجب اعتبار هذه الصفة لأمرين:

أما أولا فلأن الله عرض الخلق بتكاليف المشاق؛ لأجل الثواب، فيجب أن يكون حاله منفصلا عن حالة التكليف؛ لأنه لا يحسن في الحكمة أن ترغب إلى حالة مثل حالة التكليف، ومن المعلوم أنه لا منفعة تفرض مشوبة بالمضرة إلا ويوجد مثلها في دار التكليف، فوجب خلوها عن شوب التنغيص.

وأما ثانيا فهو أن التفضل بمنافع خالية عن الشوب ممكن حسن في العقل، فلو لم يكن الثواب خاليا عن شوب التنغيص لكان التفضل أعلى حالا منه، وهذا يبطل حسن التكليف؛ لأن تعريض المكلف لهذه المشاق العظيمة لمكان نفع يمكن الابتداء به لا يليق بالحكمة.

وخامسها كونها مفعولة على وجه الإعظام، وإنما وجب هذا الشرط لأمرين:

أما أولا فلكي ينفصل حال الثواب عن حال العوض؛ لأن انفصاله عن العوض لا يكون إلا باعتبار هذا القيد.

وأما ثانيا فلأن الثواب إنما يستحق بما به يستحق المدح من فعل الواجب وترك القبيح، فكما لا بد في المدح من الإعظام فكذلك الثواب.

الفصل الثاني في صفات العقاب

والذي يقضي به العقل من صفاته أمور خمسة:

أولها أن يكون من قبيل المضار، وإنما وجب اعتبار هذه الصفة ليكون المكلف أسرع إلى تأدية الواجب وأبعد عن مواقعة القبيح؛ لأن الذم لا يحتفل به ولا يكون زاجرا إذا لم يكن معه مضرة.

وثانيها كونها مستحقة، لينفصل حالها عن الظلم، ولا فصل إلا بكونها مستحقة، وقد تقرر في العقول حسن الإيلام إذا كان مستحقا.

وثالثها دوامها، وإنما اعتبرنا ذلك لأمرين:

أما أولا فلأن العقاب إنما يستحق بما به يستحق الذم من الإخلال بالواجبات وفعل القبائح، ويسقط بما به يسقط الذم من التوبة، والثواب الموفى عليه، فيجب متى دام أحدهما أن يدوم الآخر.

وأما ثانيا فلأن نعم الله أعظم من نعمة كل منعم، فيجب في معصيته أن تكون أعظم من معصية كل من عصى؛ لأن العقاب على المعاصي يعظم حاله بحسب نعمة من عصى، وقد ثبت أنه لا قدر من العقوبة المنقطعة إلا ويجوز أن تكون مستحقة بمعصية بعضنا لبعض، فيجب أن يكون العقاب المستحق بمعصية الله تعالى دائما لهذا الوجه.

ورابعها خلوها عن شوب الراحة، وإنما وجب اعتبار ذلك لوجهين:

أما أولا فلأن العقاب إنما شرع زاجرا للمكلف عن مواقعة الملاذ الحاضرة القبيحة، فلا بد من انفصاله عن مضار الدنيا، ولا ينفصل حاله إلا بخلوصه عن شوب الراحة.

وأما ثانيا فلأن العقاب إذا كان خاليا عن شوب الراحة كان أدخل في الزجر عن فعل القبيح وترك الواجب، فلا جرم وجب حصوله على هذه الصفة.

وخامسها كونه حاصلا على وجه الإهانة، فلأن العقاب يستحق بما به يستحق الذم من الإخلال بالواجب وفعل القبيح، وكما أن الذم لا بد فيه من اعتبار الإهانة فكذلك العقاب.

فهذه جملة ما يقضي به العقل من صفات الثواب والعقاب، فأما ما عدا ذلك في جانب الثواب من أنواع الملاذ واختلاف المشتهيات وتفاصيلها فمورده الشرع، وفي جانب العقاب من أنواع النكال واختلاف الآلام ـ نعوذ بالله منها ـ فبابه السمع، فهذه جملة ما نقوله في هذه المسألة.

القول في الإحباط والتكفير وسببهما

يوفيه بحثان:

البحث الأول في ثبوتهما

واعلم أن القول بإثبات الإحباط والتكفير مبني على القول بصفات الثواب والعقاب واستحالة اجتماعهما، وقد تبين القول فيها، فإذا تقرر ذلك فالذي يدل على ثبوتهما مسالك:

الأول أن الثواب يستحق على سبيل الإعظام، والعقاب مستحق على طريق الإهانة واستحالة تعظيم أحدنا لغيره مع الاستحقاق به في حالة واحدة معلوم بطلانه بالضرورة، وإنما يتعذر ذلك بشروط ثلاثة:

أحدها أن يكون المادح والذام واحدا.

وثانيها أن يكون الممدوح والمذموم واحدا.

وثالثها أن يكون الوقت واحدا.

وإذا بعد ذلك تعذر استحقاقه؛ لأن الاستحقاق مبني على صحة كون الفعل صحيحا.

المسلك الثاني أنا قد دللنا فيما مر على وجوب دوام الثواب والعقاب، والجمع بينهما محال، فاستحقاقهما يكون محالا أيضا. لا يقال: إن من اجتمع له استحقاقان فإنه يثاب مرة ويعاقب أخرى. لأنا نقول: إن المثاب حال كونه مثابا يخاف من انقطاع ثوابه، وذلك يورث الحزن، والمعاقب حال كونه معاقبا يكون متوقعا لانقطاع عقابه، وذلك روح وسرور، فلا يكون الثواب والعقاب خاليين عن الشوب، وقد قدمنا فساده.

المسلك الثالث قوله تعالى: (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ)[1]، وقوله تعالى: (لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى)[2]، وقوله تعالى: (وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ)[3]، وقوله تعالى: (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ)[4]، فهذه الآيات التي تلوناها دالة على ثبوت الإحباط.

المسلك الرابع أنا قد علمنا بالضرورة أن من أحسن إلى غيره بالإحسانات العظيمة كأن يكون قد نجاه من القتل واستخلص أولاده من الرق وأمنه من الخوف وأغناه من الفقر ثم كسر له رأس قلم، فإنا نعلم أن كسر القلم لو لم يكن مسبوقا بتلك النعم العظيمة لحسن منه ذمه، فأما إذا كان مسبوقا بها فإنه يقبح منه ذمه على كسر قلمه، وفي ذلك ما نريده.

واحتج المنكرون للمحابطة بأن قالوا: الأمة مجمعة على أن الفاسق قبل فسقه يستحق

---

1 - سورة هود: آية ١١٤.

2 - سورة البقرة: آية ٢٦٤.

3 - سورة الحجرات: آية ٢.

4 - سورة الزمر: آية ٦٥.

الثواب بإيمانه، سواء كان استحقاقه للثواب بحكم العقل والشرع كما تقولونه أو بحكم الشرع كما تقوله الأشعرية.

فنقول: الفاسق إذا أتى بعد ذلك بكبيرة فلا يخلوا إما أن لا يستحق العقاب على تلك الكبيرة أو يستحق، والأول هو المطلوب، وإن كان الثاني فاستحقاقه للعقاب يستحيل أن يكون مزيلا ما كان حاصلا من استحقاقه للثواب، والدليل على ذلك أن الاستحقاق الطارئ لو أنه أزال الاستحقاق السابق لكان لا يخلو إما أن لا يزيل السابق شيئا من الطارئ كما هو مذهب أبي علي، وهو باطل لما سيأتي في الموازنة، فإنه لا يعتبرها. وإما أن يزيل السابق شيئا من الطارئ كما هو مذهب أبي هاشم، فإنه يعتبر الموازنة، وهذا باطل أيضا؛ لأن الباقي إما أن يمنع من دخول الطارئ في الوجود أو لا يمنع منه، فإن منع منه وجب ألا يوجد الطارئ، فإذا لم يوجد الطارئ وجب ألا يزول الباقي. وأما إن لم يمنع من دخول الطارئ في الوجود فإما أن يفنى الباقي عند دخول الطارئ في الوجود أو لا يفنى، فإن فني استحال أن يؤثر في زوال شيء من الطارئ؛ لأن الشيء بعد عدمه لا يمكن أن يؤثر في زوال ضده؛ لأن المزيل لوجود الطارئ هو وجود الاستحقاق الباقي لا عدمه؛ لأن المنافاة بين وجودهما لا بين وجود أحدهما وعدم الثاني. وأما إن لم يفن الباقي عند وجدود الطارئ لم يكن بينهما منافاة، فلا يمكن أن يكون أحدهما مزيلا للآخر، ونفي استحقاقه للثواب كما كان، وهذا يبطل القول بالمحابطة.

والجواب من وجهين:

أحدهما أن هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا كان الاستحقاقان أمرين وجوديين ثابتين متضادين، وليس الأمر كما زعمتم، فإن الاستحقاق أمر إضافي لا يستقل بنفسه، والمرجع به إلى وجوب أمر أو حسنه، وليس ضدا حقيقيا حتى يلزم ما ذكرتموه.

وثانيهما أنا لو سلمنا كونه أمرا حقيقيا فإنا نقول: إن حكمه حكم طروء الضد على ضده، فكون الطارئ أولى بالوجود من السابق فيجب انتفاء السابق عند وجود الطارئ كما في السواد والبياض وسائر الأضداد، ولا يلزم من ذلك أمر محال.

البحث الثاني في سببهما

اعلم أن السبب في الإحباط والتكفير إنما هو الثواب والعقاب، وهذا هو قول أبي هاشم، فأما أبو علي فذهب إلى أن وقوعهما إنما يكون بالطاعة والمعصية، وذهب غيره إلى أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بالطاعة والعقاب والمعصية والثواب. والمختار هو الأول؛ لأن موضوع الإحباط والتكفير على التنافي، ولا تنافي إلا في الثواب والعقاب كما قدمنا تحقيقه، فيجب ألا تقع المحابطة إلا بهما.

القول في الموازنة

واعلم أن المذاهب فيها ثلاثة:

فالمذهب الأول هو قول أبي علي وأصحابه، وهو أنه متى كان العقاب أعظم أزال الثواب جملة، وليس لما كان استحقه من الثواب تأثير في تخفيف عقابه، ومتى كان الثواب أكثر فإنه يسقط العقاب كله، وليس لما كان استحقه من العقاب تأثير في نقصان ثوابه، وبالجملة فإن الأقل يسقط ويستحق الأكثر كاملا. وهذا يضعف من أوجه ثلاثة:

أولها أنه كان يجب أن يكون حال من عبد الله ألف سنة ثم شرب جرعة من خمر ثم مات عقيبها كحال من لم يعبد الله عمره ولا أطاعه ساعة واحدة؛ لأن عقاب من شرب جرعة الخمر قد أسقط ثواب طاعته، ولم تؤثر تلك الطاعات في شيء من عقابه، فيكون حاله كحال من لم يعبد الله تعالى، وفساد هذا معلوم بالضرورة.

وثانيها قوله تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)[1]، والمراد به يرى جزاءه، وهو إذا لم يخفف من عقابه ولا توفر عليه شيء من ثوابه لم يكن للآية معنى.

وثالثها أنه قد أتى بالطاعة على الحد الذي يستحق عليها الثواب، والثواب حق على الله تعالى للعبيد، فغير جائز ألا ينتفع المستحق بذلك، بل يجب أن يوصل إليه ذلك النفع أو يفعل به ما يقوم مقام النفع، ومعلوم أن إزالة جزء من الضرر كإيصال جزء من النفع، فلا بد من الموازنة وإلا كان عدمها نقضا للحكمة، وهذا باطل.

المذهب الثاني مذهب أبي هاشم وأصحابه وهو أن المكلف لا بد إذا كان عقابه أعظم من ثوابه أن ينتفع بثوابه ضربا من الانتفاع، فإذا لم يجز توفيره عليه لتعذره أقيم نقصان جزء من عقابه مقام توفير جزء من ثوابه، وهكذا نقول: لا بد من نقصان ثوابه بفعل المعصية إذا كان ثوابه أعظم، ثم يستحق في كلا الجانبين ما زاد من ثواب أو عقاب.

المذهب الثالث أن المكلف إذا فعل طاعة استحق عليها الثواب ثم لا تزال تلك الطاعة تولد على ممر الأوقات، ثم إذا فعل معصية كفتها تلك المعصية عن التوليد، فإذا تاب عادت تلك الطاعة تولد ولم ينحبط أصلها، وهكذا القول في المعصية، وهذا المذهب يحكى عن الخوارزمي. وبتمامه يتم القول في القسم الأول من المقدمات.

القسم الثاني في المقاصد من الباب في القول في إيصال العقاب إلى مستحقيه

اتفقت الأمة على أن من مات على الكفر فإن الله يعذبه أبدا، ثم اختلفوا في أصحاب الكبائر من أهل الصلاة، ولا بد من ضبط المذاهب فيهم، وهي أربعة:

---

1 - سورة الزلزلة: آية ٧-٨. وقد جاءت في الأصل: ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره.

الأول قول من قطع على أن الله تعالى يعذب كل واحد من أصحاب الكبائر، ثم إما أن يقال بأن الله يخلدهم في العذاب، وهذا هو مذهب أئمة الزيدية وقول جماهير المعتزلة، أو يعذبهم ولا يخلدهم، وهذا هو مذهب الخالدي منهم.

المذهب الثاني قول من يقطع بأن الله لا يعذب أحدا منهم، وهذا هو مذهب خلص المرجئة.

المذهب الثالث قول من يقطع بأن الله يعذب البعض ويعفو عن البعض، وهذا هو مذهب أكثر المجبرة، واتفقوا على أن الله لا يخلد عقوبة أحد من هؤلاء، واتفقوا أيضا على أنه لا يعلم عن أي كبيرة يعفو الله تعالى عنه.

المذهب الرابع قول من يقول: لا نقطع بشيء من هذه الأقسام، ونتوقف فيها. وهذا هو مذهب أكثر الإمامية. فهذا ضبط المذاهب في فساق أهل الصلاة.

وأما الوعيدية فاتفقوا على تعذيب أهل الكبائر من أصحاب الصلاة وتخليدهم في النار، ثم اختلفوا بعد ذلك فأما البغداديون فقد منعوا العفو عقلا، وللبصريين في إبطال مذهبهم مسلكان:

الأول أن العقاب حق لله تعالى على العبد، وفي إسقاطه له منفعة، وليس تابعا لغيره، فوجب أن يسقط بإسقاطه، كالدين إذا أسقطه ربه عن المديون. واحترزنا بقولنا: حق لله تعالى على العبد. عن الثواب، فإنه حق للعبد على الله، فلم يجز إسقاطه. واحترزنا بقولنا: وفي إسقاطه له منفعة. عن إسقاط أحدنا لعوضه وثوابه عن الله تعالى، فإن الله لا ينتفع بذلك. واحترزنا بقولنا: وليس تابعا لغيره. عن إسقاط حق الذم، فإن حسن الذم تابع لحسن العقاب الذي هو حق لله تعالى، فلا جرم لم يسقط بإسقاطه.

ويجوز أن نقول أيضا: إن الذم ليس يحق للعبد من كل الوجوه، فلهذا لم يصح منه إسقاطه؛ لأنه كما هو حق للمساء إليه فهو حق للمسيء؛ لأن له في ذلك لطفا يزجره عن مواقعة القبيح وارتكاب الفواحش، فلم يكن له إسقاطه.

المسلك الثاني إنا نعلم بالضرورة أن العفو إحسان، ونعلم أيضا بالضرورة أن كل إحسان حسن، فوجب أن يكون العفو حسنا. وإنما قلنا إن كل عفو إحسان؛ فلأن الإحسان كما يكون بفعل الإحسان فقد يكون بترك العقوبة، ولا فرق في العقل بينهما، وإن كل واحد منهما معدود في الإحسان. وإنما قلنا إن كل إحسان حسن، فهذا أيضا معلوم ضرورة لا شك فيه، فثبت بما ذكرناه حسن العفو.

واحتج البغداديون بأن المكلف إذا علم أن العقاب واقع به لا محالة كان ذلك لطفا له في الامتناع عن القبائح، ومتى جوز العفو لم يمتنع عن مواقعة القبيح اتكالا منه على العفو، فيكون في ذلك إغراء بالقبيح، وإنه غير جائز.

والجواب من وجهين:

أحدهما أنا نقول: متى يقطع بكون العقاب لطفا إذا كان فيه مفسدة أو إذا لم يكن فيه مفسدة، فلم قلتم إنه لا مفسدة فيه حتى يمكنكم القطع بكونه لطفا من جهة العقل، ألا ترى أن تعجيل الثواب والعقاب أدعى في العقل إلى فعل الطاعة وترك المعصية، ومع ذلك لا يجب تعجيلهما؛ لأن فيه مفسدة. فهكذا هاهنا لا يقال: إن الله تعالى لما أخبر بأنه يعاقب العصاة علمنا أنه ليس في العقوبة جهة قبح؛ لأنا نقول: هذا الآن اعتراف بأنه لا طريق في العقل على القطع بالعقاب، وهذا بعينه خروج عن مذهبكم.

وثانيهما أن هذا منقوض بالتوبة، فإن المكلف إذا علم أنه لا تقبل توبته يكون أبعد عن فعل القبيح، ومع ذلك قلتم بوجوبها. فإن قالوا: ليس يعلم العاصي أنه يمهل للتوبة،

وتردده في ذلك يزجره. قلنا: وهكذا أيضا تردده في أن الله تعالى يعفو عنه أم لا يزجره أيضا.

وأما البصريون فإنهم يجوزون العفو عقلا ويمنعونه شرعا، ولهم في الدلالة على منع العفو بالشرع طريقان:

الطريقة الأولى سمعية محضة، وهي على وجهين:

أحدهما أن ترد خاصة في أهل الصلاة، كقوله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ) إلى قوله (فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهَّ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)[1]، وقوله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) إلى قوله: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا)[2]، وقوله تعالى في آخر آية المواريث: (وَمَنْ يَعْصِ اللهَّ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ)[3].

وثانيها أن ترد عامة في أهل الصلاة وغيرهم، كقوله تعالى: (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهَّ)[4] إلى آخرها. وقوله تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)[5]. وقوله تعالى: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهَّ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)[6].

---

1 – سورة الأنفال: آية ١٥–١٦.

2 – سورة النساء: آية ٢٩–٣٠.

3 – سورة النساء: آية ١٤. وقد جاءت في الأصل: وله عذاب أليم.

4 – سورة النساء: آية ١٢٣.

5 – سورة الزلزلة: آية ٧–٨.

6 – سورة النساء: آية ٩٣.

واعلم أن الاستدلال بهذه الآي يمكن تنزيله على صورتين:

الصورة الأولى من حيث العموم، وذلك بأن ندل على أن صيغة «من» في الشرط تفيد العموم، وتقريره بوجهين:

أحدهما أن الرجل إذا قال: من دخل داري أكرمته. فإنه يحسن منه أن يستثني منه كل عاقل، وحق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وإنما قلنا إن الاستثناء يحسن فهو ظاهر، وإنما قلنا إن حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فلوجوه ثلاثة:

أما أولا فلأن أهل اللغة نصوا على أن الاستثناء جزء من كل، والجزء يجب وأن يكون داخلا تحت الكل.

وأما ثانيا فلو كفى في صحة الاستثناء كون المستثنى يصح دخوله تحت المستثنى منه لصح أن يقال: رأيت رجلا إلا زيدا، ولما لم يصح ذلك علمنا أنه يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته.

وأما ثالثا فهو أن الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فوجب أن يكون حكم الاستثناء كذلك في كل موضع لانعقاد الإجماع على أن حكم الاستثناء في كل المواضع واحد، فإذا ثبت أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وثبت أنه يصح استثناء كل واحد من العقلاء من هذه الصيغة ثبت أنها تفيد العموم.

الوجه الثاني إن القائل إذا قال: من دخل داري أكرمته. فالسابق من هذا الكلام إلى الفهم العموم لا الخصوص، وذلك أمارة كونه حقيقة في العموم دون الخصوص.

الصورة الثانية من حيث الإيماء، وذلك على وجهين:

أحدهما أن ترتب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

وثانيهما أن الوصف إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسبا له، والمناسبة حاصلة ها هنا؛ لأن هذه الآيات خرجت مخرج الزجر عن مواقعة المعاصي، فوجب ترتيب هذه الأحكام كلها على هذه المعاصي أينما وجدت، فهذا هو الكلام على الاستدلال بهذه الطريقة السمعية.

الطريقة الثانية مركبة من العقل والسمع، وحاصلها أن الفاسق مستحق للعقوبة بفسقه بما تلونا من هذه الآيات، فلو عفا الله تعالى عنه لكان لا يخلو إما أن يدخل الجنة متفضلا عليه، وهو باطل؛ لأن الأمة مجمعة على أن حال المكلفين متميزة عن حال الأطفال والمجانين في الجنة، وإن يكون التميز إلا بالتعظيم، والتفضل بالتعظيم قبيح، وإلا لكان التكليف قبيحا. أو يدخل الجنة مثابا، وهو باطل أيضا؛ لأن استحقاق الثواب والعقاب لا يمكن اجتماعهما؛ لأن حصول العقاب قد أحبط استحقاق الثواب. وإما ألا يدخل الجنة ولا النار، وهذا باطل أيضا؛ لانعقاد الإجماع على ألا دار ثالثة في الآخرة، والعفو عن أهل الكبائر يؤدي إلى هذه الأقسام الفاسدة، فيجب بطلانه.

ثم ها هنا مقام آخر يؤذن ببطلان كلام المرجئة، وهو الاستدلال بقرينة الإجماع، وتوجيهه أن نقول: أجمعت الأمة على أن العصاة مزجورون بهذه الآيات المصرحة بالوعيد، فسواء قلنا بأن صيغة «من» إذا وقعت شرطا كانت مشتركة بين العموم والخصوص أو قلنا إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم فإنه يجب حملها في هذه الآيات على العموم، وإلا

لزم القول بأن العصاة غير مزجورين بهذه الآيات، وذلك على خلاف الإجماع، فهذا تقرير وجه الاستدلال بهذه الآيات.

لا يقال: الفاسق كما دلت الأدلة على أنه من أهل العقوبة فقد دلت على أنه من أهل الإثابة، فآيات الوعد معارضة لآيات الوعيد، فليس بأن يدخل المصر تحت الآيات الدالة على استحقاقه للعقوبة بأولى من أن يدخل تحت الآيات الدالة على استحقاقه للإثابة، فيجب الوقف في حالهم، وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من أهل العذاب.

لأنا نقول: بل اندارجهم في عمومات الوعيد أولى لوجهين:

أحدهما أن الأمة مجمعة على وجوب إقامة الحدود على الفساق على سبيل الإهانة والنكال، وإذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والآخرة وجب ألا يكونوا مستحقين للثواب؛ لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين، وإذا ثبت أنهم مستحقون للعذاب وغير مستحقين للثواب كان إدخالهم تحت الآيات الدالة على استحقاق العقوبة أولى من إدخالهم تحت الآيات الدالة على استحقاق الثواب.

وثانيهما أنا نتمسك بالعمومات الواردة في كون المصرين مستحقين للعقوبة، كقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِّ)[1]، وقوله تعالى في حد الزاني: (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)[2]، وقوله تعالى في حد القاذف: (لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[3]، وقوله تعالى في حد قطاع الطرق بعدما أوجب

1 - سورة المائدة: آية ٣٨.

2 - سورة النور: آية ٢.

3 - سورة النور: آية ٢٣.

عليهم من الحد ما أوجبه: ﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1]، فهذه العمومات كلها دالة على بطلان ثوابهم، وإذا بطل استحقاقهم للثواب كان اندراجهم تحت عمومات الوعيد أولى وأحق، فسقط ما توهموه.

القول في الشبه المرجئة في تجويز العفو وهي خمس:

الشبهة الأولى وهي أقواها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾[2]، قالوا: فلا يخلو إما أن يكون المراد من الآية معصية يجب غفرانها أو معصية لا يجب غفرانها، والأول باطل لوجهين:

أما أولا فلأن قوله تعالى: إِنَّ اللهَّ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ. معناه أن الله لا يغفره تفضلا؛ لأنه قد تقرر أن الله يغفره بالتوبة، وإذا لزم إضمار هذا الشرط في الجملة الأولى وجب إضماره في الجملة الثانية، فيكون معنى قوله: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ. أي يغفره تفضلا؛ لأنا لو أضمرنا هذا الشرط في الجملة الأولى ولم نضمره في الجملة الثانية خرج الكلام عن نظمه وأسلوبه.

وأما ثانيا فهو أن المغفرة في الآية معلقة على المشيئة، والفعل إنما يعلق بالمشيئة في وضع اللسان إذا لم يكن واجبا، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: فلان يقضي الدين من شاء من المستحقين. ويحسن أن يقال: فلان يحسن إلى من شاء من أهل الدين. فثبت أن المراد من الآية معصية لا يجب غفرانها، وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصها بمعصية دون معصية، فيجب حملها على مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الشرك، وهو المطلوب.

1 - سورة المائدة: آية ٣٣.

2 - سورة النساء: آية ٤٨.

ولنا معهم في الجواب عن تعلقهم بهذه الآية ثلاث مقالات: الرد، والتأويل، والمعارضة.

المقام الأول في الرد.

وحاصله وجهان:

أحدهما أنا نقول: مطلوبكم من هذه الآية إما أن يكون هو دلالتها على أن الله تعالى لا يعاقب على ما دون الشرك من الكبائر أو عدم دلالتها على أنه يعاقب على الكبائر، والأول باطل؛ لأنه إنما كان يحصل هذا المطلوب لو اقتصر على قوله: ويغفر ما دون ذلك. فلما قيد مغفرة ما دون الشرك بالمشيئة ولم يبين من المغفور له فلا جرم لم تحصل من الآية هذه الفائدة. والثاني باطل أيضا؛ لأنه لا يلزم من عدم دلالتها على أنه لا يعاقب على ما دون الشرك من الكبائر عدم المعاقبة على الكبائر؛ لأنه لا يلزم من عدم دلالة شيء على شيء آخر عدم ذلك المدلول، وإلا لزم عدم كل الأشياء؛ لأنه لا شيء إلا ويوجد شيء لا يكون دليلا عليه، فيلزم ما ذكرناه.

وثانيهما أنا نقول: أخبرونا عن دلالة الآية على أنه تعالى يغفر ما دون ذلك الشرك من الكبائر، إما أن يكون مطلقا أو مشروطا بالمشيئة، والأول باطل؛ لأنه تعالى علقه بالمشيئة في الآية بقوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. والثاني مسلم، ولكن بينوا أن المراد بقوله تعالى: لمن يشاء. هم أهل الكبائر؛ ليتم مقصودكم، وذلك لو حصل لكان أول المسألة.

المقام الثاني في التأويل.

وذلك أن الأدلة لما دلت على أن أهل الكبائر مستحقون للعقوبة، وكانت هذه الآية مشعرة بنقص ذلك، وجب تأويلها على مقتضى تلك الأدلة، توفقة بين الأدلة ودفعا للتناقض، ولها تأويلان:

أحدهما أن يكون معنى الآية: إن الله لا يغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ولا الفرار من الزحف ولا قتل المؤمن ولا سائر الكبائر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. وإنما وجب حمل الآية على هذا التأويل؛ لأن الله قد توعد على ارتكاب هذه الكبائر في غير هذه الآية، فوجب ألا يختلف الحكم في ذلك؛ لأن القرآن كالآية الواحدة في البعد عن التناقض والخلاف، وهذا تأويل أبي الحسين.

وثانيهما أن يحمل الغفران في الآية على تأخير العقوبة، فيكون معنى الآية: إن الله لا يغفر أن يشرك به أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها على جهة الانتقام، ويغفر ما دون ذلك أي يؤخر العقوبة عمن ليس بمشرك ولا يعاجلهم. وهذا التأويل مبني على أصلين:

أحدهما أن لفظ الغفران قد ورد في كتاب الله بمعنى تأخير العقوبة.

والثاني أنه يجب حمله عليه.

فالذي يدل على الأول قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ﴾[1]، فليس المراد بالمغفرة ها هنا ترك العقاب؛ لأن الآية وردت في شأن الكفار، فسياقها لا يقضي بحملها على ترك العقوبة، فيجب حملها على تأخير العقوبة. وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ﴾[2]، وهذا تصريح بأن المغفرة ها هنا بمعنى تأخير العقوبة، فثبت أن لفظ المغفرة قد ورد بمعنى تأخير العقوبة.

---

1 - سورة الرعد: آية ٦.

2 - سورة الكهف: آية ٥٨.

والذي يدل على الثاني وهو أنه يجب حمله عليه فهو أن الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء، كل واحدة منهما تدل على حملها على ما ذكرناه، فالموضع الأول قوله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (٤٧) إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)[1]، فلما حذرهم تعجيل العقوبة على ترك الإيمان بالقرآن قرن ذلك بقوله: إن الله لا يغفر أن يشرك به. أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها، فلا تأمنوا أن يفعل بكم ما حذركم منه من طمس الوجوه وردها على الأدبار، وهو المسح، كما مسح أصحاب السبت. ثم قال: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. أي ويؤخر عقوبة غير الشرك ولا يعجلها كتعجيل عقوبة الشرك.

والموضع الثاني قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥) إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ)[2] الآية. فلما توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين بتعجيل الخذلان وهو قوله تعالى: نوله ما تولى. تنبيها على عظم الشرك والكفر وأنه لا يدع تعجيل الخذلان لمن أشرك وكفر، ثم قال بعد ذلك: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. أي ليس يفعل هذا الخذلان لمن آمن ثم ارتكب ما دون الشرك والكفر، فإنه لا يخذله ولا يعجل عقوبته. وهذا تأويل الخوارزمي.

المقام الثالث المعارضة.

وهي من وجهين:

---

1 - سورة النساء: آية ٤٧-٤٨.

2 - سورة النساء: آية ١١٦.

أحدهما أن نقول: لا شك في إخراج الثابت عن العموم قوله تعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به. فبأي شيء أخرجتموه، هل بلفظ الآية أو بغير لفظها، ومحال أن يكون إخراجه بلفظ الآية؛ لأنه يدل على نفي الغفران للشرك من جميع الوجوه، وإن قالوا: إنما أخرجناه بدليل مفصل من غير لفظ الآية، وهو الإجماع والعقل. قلنا: وهكذا نقول: فإن قوله تعالى: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. عمومه يقتضي غفران جميع الكبائر غير الشرك، فلما قامت الأدلة من عمومات الوعيد وغيرها على أن الله لا يغفر الكبائر أخرجناه من عموم هذه الآية، وبقي ما عداه تحت العموم.

وثانيهما أنا نقول: أليس قد زعمتم أنه يجب أن يضمر في الجملة الثانية ما أضمر في الجملة الأولى ليتناسب الكلام، فيكون معنى الآية: إن الله لا يغفر أن يشرك به تفضلا، ويغفر ما دون ذلك تفضلا. فنقول: إن كان ما ذكرتموه حقا فالجملة الأولى قد اشتملت على نفي الغفران بالتفضل وإثباته بالتوبة، فيلزم أن تكون الجملة الثانية مشتملة على إثبات الغفران بالتفضل ونفيه بالتوبة، حتى يكون معنى الآية: إن الله لا يغفر أن يشرك به تفضلا ويغفره بالتوبة، ويغفر ما دون ذلك تفضلا ولا يغفره بالتوبة؛ ليتطابق النفي والإثبات، وهذا لا يقوله مسلم.

فأما قوله في أول الشبهة: إنه لما وجب إضمار الفضل في الجملة الأولى وجب إضماره في الجملة الثانية.

فجوابه أنه إنما كان يجب إضماره في الجملة الثانية لو كان ملفوظا به في الجملة الأولى، فأما إذا علم بالدليل فلا يلزم إضماره؛ لأن ذلك إنما يجب رعاية لحق اللفظ، فأما إذا كان لا ملفوظ هناك لم يلزم إضماره.

وأما قوله: إن الواجب لا يعلق بالمشيئة. فلا يصح حمل قوله تعالى: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. على الصغائر.

فجوابه أن هذا خطأ، فإن جميع أفعال الله واقعة بمشيئته، وكذلك قال تعالى: يعذب من يشاء. مع أنه لا يصح التفضل بالتعذيب، وقال في شأن أهل الكتاب: (بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ)[1]، مع أن لا يتفضل بالغفران على الكفار، وقال في شأن المنافقين: (وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ)[2]. مع أنه لا يصح العفو عنهم بالاتفاق، فإذا حسن تعلق هذه الأمور على المشيئة مع كونها واجبة فلم لا يحسن تعليق غفران الصغائر على المشيئة مع أنها واجبة، فسقط تعلقهم بهذه الآية.

الشبهة الثانية قوله تعالى: وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم. قالوا: بين الله أنه يغفر لهم حال ملابستهم للظلم ومباشرتهم له، كما إذا قيل: رأيت فلانا على طعامه. فإنه يفيد أنه رآه في حال كونه طاعما، ومعلوم أن حال الاشتغال بالظلم لا يكون ثابتا، وفي ذلك ما نريده، والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول: الآية مبهمة، فليس فيها ما يدل على أنه يغفره لهم بالتفضل أو بالتوبة، وكل واحد من الأمرين محتمل، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقط التعلق بالآية.

وأما ثانيا فهو أن الغفران في هذه الآية محمول على تأخير العقوبة كما قررناه فيما سلف دون إسقاطها، ويمكن حملها أيضا على أنه تعالى يغفر لهم بالتوبة، جمعا بين هذه الآية وآيات الوعيد، حذرا من المناقضة بين الآي.

---

1 - سورة المائدة: آية ١٨.

2 - سورة الأحزاب: آية ٢٤.

الشبهة الثالثة قالوا: الفاسق كما هو من أهل الوعيد فهو من أهل الوعد، فليس إدخاله تحت عمومات الوعيد أحق من إدخاله تحت عمومات الوعد، فيجب الوقف في حالهم، وفي ذلك ما نريده من بطلان القطع على عقوبتهم وخلودهم في النار.

والجواب من أوجه:

أما أولا فلأنا قد قدمنا أن إدخاله في عمومات الوعيد أولى، فلا فائدة في إعادته.

وأما ثانيا فلأنا لا نسلم دخوله في عمومات الوعد؛ لأنه بارتكابه للكبيرة قد أحبط ثواب طاعاته، فلا يستحق شيئا من ثوابه كما قررنا في الإحباط.

وأما ثالثا فلأن الكافر كما هو من أهل الوعيد فهو من أهل الوعد أيضا، فليس إدخاله في عمومات الوعيد أولى من إدخاله في عمومات الوعد، فإن قالوا: الكافر قد خرج عن أن يكون من أهل الوعد بدلالة خصته.

قلنا: والفاسق أيضا قد خرج بدلالة خصته، وهو عمومات الوعيد ـ فلم يأت له فيها مقنع، فلا جرم كان ذلك سببا لتوقفه في وعيد أهل الصلاة.

وهذه الشبهة كما تكون للمرجئة كما ترى،فقد أوردها الشيخ أبو القاسم البستي[1] من أصحابنا عن نفسه، وحكي أنه أوردها عن قاضي القضاة عبد الجبار ـ فبطل ما أوردوه.

---

1 - إسماعيل بن علي بن أحمد البستي الزيدي أبو القاسم (٤٢٠ هـ(، متكلم فقيه. أخذ عن القاضي عبد الجبار، وكان جدلا حاذقا، وقد ناظر الباقلاني فقطعه، ويميل إلى مذهب الزيدية، له من المؤلفات في علم الكلام: الموجز، الإكفار، والتفسير. انظر القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص١٢٤، فضل الاعتزال: ص ٤٨٥، كحالة: معجم المؤلفين ٢/ ٢٧٩.

الشبهة الرابعة قالوا: تناول هذه العمومات للفاسق إما أن يكون مشروطا بشرط ألا يخرج عن استحقاق العقوبة أو لا يكون مشروطا، والأول مسلم، فإنا نقول: متى كان الفاسق مستحقا للعقوبة عوقب، ولكن الله تعالى إذا عفا عنه بطل استحقاقه للعقوبة، فعلى هذا التقدير لا يتم الاستدلال بهذه العمومات إلا بعد بيان ألا يوجد العفو من الله، ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناء عن هذه العمومات.

وأما الثاني فلا نسلم، لأنا نعلم قطعا أن الله لا يتوعد بالعقوبة من لا يكون مستحقا لها، ألا ترى أن هذه العمومات لا تتناول التائب وصاحب الصغيرة؛ لأن العقاب كما يسقط بالتوبة يسقط أيضا بالعفو، فلا فرق بين التوبة والعفو في إسقاط العقاب.

والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول: أليس لو لم يعف الله عن الفاسق لكان مستحقا للعقوبة، فلا بد من بلاء. قلنا: فعمومات الوعيد قد قطعنا عندها بعدم العفو، وإلا لكانت خلفا وكذبا، فيجب حينئذ أن يكون الفاسق معاقبا، وهذا هو المطلوب.

وأما ثانيا فلأنا لو شرطنا هذه العمومات بعدم العفو لكان شرطا بالفاسق هو ألا يعفو عنه، ومعنى قولنا: ألا يعفو عنه. هو معاقبته، وينزل منزلة من يقول: من لا يكون موجودا يكون معدوما. وهذا لا فائدة فيه.

الشبهة الخامسة الشفاعة.

قالوا: أجمعت الأمة على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا صلى الله عليه وآله، فلا يخلو تأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع وإما أن يكون في إسقاط المضار، والأول باطل، وإلا لزم أن نكون شافعين للنبي صلى الله عليه إذا سألنا الله أن يرفع من درجته وأن يزيد في

كرامته، وهو باطل بالاتفاق، فوجب أن يكون تأثيرها في إسقاط المضار، وذلك يدل على العفو، وهو المطلوب.

والجواب من وجهين:

أحدهما أنا لا نسلم أن الشفاعة موضوعها إسقاط المضار فقط، بل موضوعها لطلب المنافع كما موضوعها لإسقاط المضار، ولهذا يقال: شفع فلان لفلان إلى الأمير ليعطيه ولاية بلدة. كما يقال: شفع له ليطلقه عن السجن ويحله عن القيد. ويسمون الكتب لطلب المنفعة شفاعة.

قال الشاعر:

فَذَاكَ فَتَى إِنْ جِئْتَهُ لِصَنِيعَةٍ إِلَى مَالِهِ لَمْ تَأْتِهِ بِشَفِيعِ(1)

فأما قوله: لو كانت الشفاعة لطلب المنفعة لكنا شافعين للنبي عليه الصلاة والسلام، فهو فاسد. لوجهين:

أما أولا فلأن الرتبة معتبرة في حق الشفيع، فيجب أن يكون الشفيع أعلى حالا وأعظم درجة من المشفوع له، فإذا ثبت ذلك فنحن وإن طلبنا من الله زيادة الإكرام للنبي عليه الصلاة والسلام فإنا لا نكون شافعين له لما كان أعظم حالا منا عند الله وأعظم درجة.

وأما ثانيا فلأن طلب المنافع إنما يكون شفاعة إذا كانت تلك المنافع مفعولة لأجل الشفاعة، والله تعالى يكرمه سواء سألناه إكرامه أو لم نسأله، فلهذا لا يكون سؤالنا لإكرامه شفاعة له، ألا ترى أن السلطان إذا عزم أن يعقد لابنه ولاية بلدة ثم حثه بعض الخواص من ورائه على ذلك، وكان السلطان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه أو لم يحثه، وقصد ذلك

---

1 - والبيت للحطيئة من بحر الطويل.

الوزير التقرب إلى السلطان فإنه لا يكون شفيعا لابنه في حصول تلك المنفعة، فهكذا فيما قلناه.

وثانيهما أنا وإن سلمنا أن الشفاعة لا تكون لجلب المنفعة، ولكن هاهنا ما يدل على أنها لا تكون لإسقاط المضرة، وذلك أمور خمسة:

أولها قوله تعالى: (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ)[1]، فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع على جهة الاستغراق.

لا يقال: إنا نقول بموجب الآية؛ لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع؛ لأن المطاع فوق المطيع، والله تعالى ليس فوقه أحد. لأنا نقول: هذا فاسد لوجهين:

أما أولا فلأن المطيع في أصل اللغة من فعل ما أراده الغير، والرتبة غير معتبرة.

قال الشاعر[2]:

رُبَّ مَن أَنضَجتُ غَيظا صدره قَد تَمَنّى لِيَ مَوتا لَم يُطَع

وأما ثانيا فلأن حمل الآية على هذا التأويل إخلاء لها عن الفائدة؛ لأن كل أحد يعرف أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله؛ لأن من عرف الله عرف بالضرورة أنه ليس فوقه أحد، وكل من لا يعرف الله لا يمكنه أن يعرف هل فوقه أحد أم لا، فحمل الآية على هذا التأويل إخراج لها عن فائدتها، فتبطل.

---

1 - سورة غافر: آية ١٨.

2 - هو سويد بن أبي كاهل.

وثانيها قوله تعالى: (وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ)[1]. ولو شفع النبي صلى الله عليه وآله للفساق والظالمين لأنفسهم لكان ناصرا لهم؛ لأن من يمنع من وصول المضرة إلى الغير فهو ناصر له.

وثالثها قوله تعالى: (مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ)[2].

ورابعها قوله تعالى: (أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ)[3].

وخامسها قوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا)[4] إلى قوله: (وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ)[5]، ولا يجوز أن يكون المراد بالشفاعة التي نفاها الله تعالى هي زيادة المنافع؛ لأن الله تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة، ولا يحصل التحذير بألا تحصل المنافع الزائدة، يبين ذلك أن الله تعالى لو قال واتقوا يوما لا يسقط فيه عقاب من هو مستحق للعقاب بشفاعة الشفعاء لكان ذلك زاجرا عن ارتكاب المعاصي، ولو قال واتقوا يوما لا أزيد فيه على منافع المستحق للعقاب بشفاعة أحد لم يحصل ذلك الزجر عن المعاصي، فصح أن المراد من الآية الشفاعة في إسقاط العقاب، وهو المطلوب.

القول في الخلود

اعلم أن المرجئة على طبقاتهم متفقون على أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحد من فساق أهل الصلاة وأن عقوبتهم منقطعة.

---

1 - سورة البقرة: آية ٢٧٠.

2 - سورة يونس: آية ٢٧.

3 - سورة الزمر: آية ١٩.

4 - سورة البقرة: آية ٤٨.

5 - سورة البقرة: آية ١٢٣.

والمعتمد في بطلان قولهم أن آيات الوعيد مشتملة على الخلود، والخلود هو الدوام المؤبد. وإنما قلنا إن آيات الوعيد مشتملة على الخلود فظاهر، كقوله تعالى: (وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا). وقوله تعالى: (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[1]، وغير من الآيات المشعرة بالخلود. وإنما قلنا إن الخلود هو الدوام المؤبد؛ فلوجوه ثلاثة:

أولها قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ)[2]. ولا شبهة في أن من كان قبله عليه الصلاة والسلام وبعد موته قد لبث في الدنيا لبثا منقطعا، فلو كان الخلود موضوعا للبث منقطع لم يكن للآية معنى، فلا بد من القول بأنه تعالى أراد: ما جعلنا الخلد الذي هو الدوام المؤبد لأحد من قبلك. وهذا هو المطلوب.

وثانيها أنه يصح تأكيده بلفظ التأبيد، كما قال تعالى: خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا. ونص أهل اللغة على أن قوله أبدا تأكيد بمعنى الخلود، فلولا أن الخلود يفيد الدوام لما صح تأكيده بما يفيد الدوام.

وثالثها أنه يصح الاستثناء من الخلود أي مقدار أزيد من الوقت، فيقال: خالدين فيها إلا سنة أو سنتين. فلولا أن لفظة الخلود مستغرقة وإلا لما صح ذلك، ويوضح ذلك أن هذه الآيات دالة على خلود الكفار فيجب أن تكون دلالة على خلود الفساق أيضا.

---

1 - سورة البقرة: آية ٨١.

2 - سورة الأنبياء: آية ٣٤.

واحتج القائلون بالانقطاع بشبه

الشبهة الأولى قالوا: إن هذا بناء منكم على أن لفظة الخلود مستعملة في طول المكث مع الدوام، ونحن نمنع من ذلك ونقول: هي مستعملة في طول المكث من غير دوام.

والجواب أن السابق إلى الفهم من الخلود في وضع اللسان هو الدوام المؤبد، بدليل قول امرئ القيس:

وَهَلْ يَعِمَنْ إلاّ سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ قَلِيلُ الهُمُومِ مَا يَبِيتُ بِأَوْجَالِ(1)

وقال لبيد:

لَوْ كَانَ لِلنَّفْسِ اللَّجُوجِ خُلُودُ[2]

وغرضهم في ذلك هو الدوام المؤبد، فإن استعمل في غير ذلك كان توسعا ومجازا، وحمل اللفظ على حقيقته أولى من حمله على مجازه، ولا يعدل إلى المجاز إلا لدلالة ظاهرة.

الشبهة الثانية المعارضة بالآيات الواردة في الوعد، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[3]، والفاسق ممن عمل الصالحات، فيجب أن يكون ثوابه دائما لا ينقطع.

والجواب من وجهين:

---

1 - البيت من بحر الطويل.

2 - البيت من بحر الكامل. والشطر الأول فيه: وَغَنِيتُ سَبْتًا قَبْلَ مَجْرَى دَاحِسٍ.

3 - سورة البقرة: آية ٨٢.

أما أولا فقد دللنا فيما مر على أن الفاسق بارتكابه للكبيرة قد أحبط ثواب عمله وبقي استحقاقه للعقوبة دائما.

وأما ثانيا فالآية إنما تدل على أنه لا يستحق العقوبة أبدا، وأنتم لا تقولون بذلك، وليست دالة على انقطاع عقوبته، فكيف يصح إيرادها.

الشبهة الثالثة قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ)[1]، قالوا: فالله تعالى علق عقوبتهم بدوام السموات والأرض، وهما منقطعان، وهذا يدل على انقطاع عقوبتهم، وهو مطلوبنا.

والجواب من أوجه:

أما أولا فهو أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السماء والأرض إن دل على انقطاع عقوبتهم ليدلن على انقطاع ثواب السعداء؛ لأن الله تعالى علق دوامها على دوام السماء والأرض. ولا قائل بانقطاع ثواب السعداء، فيجب مثله في عقوبة الأشقياء.

وأما ثانيا فلئن دل ذلك على انقطاع عقاب الفساق ليدلن على انقطاع عقاب الكفار، ولا قائل بانقطاع عقوبة الكفار، وإنما يحكى الخلاف عن شذوذ لا يلتفت إليهم.

وأما ثالثا فالغرض بالتعليق بدوام السموات والأرض إنما هو التبعيد لا التوقيت، وقد روي ذلك كثيرا في لسانهم نحو قولهم: ما خر كوكب وما لاح بارق. وغرضهم بذلك التبعيد، فهذا هو الكلام على القسم الثاني من المقاصد.

---

1 - سورة هود: آية ١٠٦-١٠٧. وجاءت في الأصل: وأما الذين شقوا.

القسم الثالث في لواحق الباب وتكملاته وهو كلام في الأسماء والأحكام

القول في حقيقة الإيمان والكفر

وفيه بحثان:

البحث الأول في حقيقة الإيمان

وقد اختلف الناس في معناه، ولا بد من ضبط المذاهب فيه، فنقول: لا يخلو إما أن يكون اسما لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لمجموعهما، فإن كان اسما لعمل القلب ففيه مذهبان:

أحدهما أن يكون اسما للمعرفة، وهو مذهب الإمامية والجهمية.

وثانيهما أن يكون اسما للتصديق النفساني، وهو مذهب الأشعرية.

وإما أن يكون اسما لعمل الجوارح، وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها أن يكون اسما للقول فقط، وهذا هو مذهب الكرامية.

وثانيها أن يكون اسما لفعل الواجبات وترك المحظورات، وهو قول أبي علي وأبي هاشم.

وثالثها أن يكون اسما لفعل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، وهذا هو قول أبي الهذيل وقاضي القضاة.

وإما أن يكون اسما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح، وهذا هو مذهب من قال: إن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وهو مذهب أكثر السلف، وهذا هو المختار. ويدل عليه أمور خمسة:

أولها أن فعل الطاعات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان. وإنما قلنا إن فعل الطاعات هو الدين؛ لقوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَّ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ)[1]، فقوله تعالى: وذلك دين القيمة. راجع إلى كل ما تقدم، فوجب أن يكون كل ما تقدم دينا، وإنما قلنا إن الدين هو الإسلام؛ فلقوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهَّ الْإِسْلَامُ)[2]. وإنما قلنا إن الإسلام هو الإيمان؛ فلقوله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ)[3]، فلو كان الإسلام غير الإيمان لما كان مقبولا ممن ابتغاه.

وثانيها قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهَّ وَرَسُولِهِ)[4] إلى آخر الآية، ثم إنه أمر الرسول في آخر الآية أن يستغفر لهم، فإذا كان الفاسق لا يستغفر له وهو مصر على فسقه بل يلعن ويذم، وهذا يدل على أنه غير مؤمن.

وثالثها قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللهَّ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ)[5]، أي صلاتكم. فسمى فعل الصلاة إيمانا.

ورابعها أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة، فقاطع الطريق غير مؤمن. وإنما قلنا إن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة؛ فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة، وكل من دخلها فقد أخزاه الله. وإنما قلنا إن الله يدخله النار فلقوله تعالى في

---

1 - سورة البينة: آية ٥.

2 - سورة آل عمران: آية ١٩.

3 - سورة آل عمران: آية ٨٥.

4 - سورة النور: آية ٦٢.

5 - سورة البقرة: آية ١٤٣.

صفتهم: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1]. وإنما قلنا إن من دخل النار فقد أخزاه الله فلقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾[2]، ولم يكذبهم في ذلك، فدل على صدقهم فيما قالوه. وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزى يوم القيامة؛ فلقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾[3].

وخامسها قوله صلى الله عليه وآله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[4]. وقوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[5]. وقوله: «الإيمان بضع وسبعون بابا، أعلاه لا إله إلا الله وأدناه إماطة الأذى عن الطريق»[6].

فهذه الوجوه الخمسة كلها دالة على أن الإيمان هو فعل الطاعات كما ذكرناه.

---

1 - سورة المائدة: آية ٣٣.

2 - سورة آل عمران: آية ١٩٢ . وقد وردت حاشية على هذه العبارة تقول: صوابه حكاية عن دعاء المؤمنين؛ لأن هذه الآية أحد الآيات في آخر سورة آل عمران.

3 - سورة التحريم: آية ٨.

4 - أخرجه البخاري (كتاب المظالم ـ باب النهبى بغير إذن صاحبه) ٣/ ١٣٦ حديث رقم ٢٥١٥، مسلم (كتاب الإيمان ـ باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي) ١/ ٤٤ حديث رقم ٢١١، الترمذي (كتاب الإيمان باب لا يزني الزاني وهو مؤمن) رقم ٢٦٢٧ بزيادة: "ولكن التوبة معروضة".

5 - أخرجه أحمد في مسنده ١٩/ ٣٧٦، حديث رقم ١٢٣٨٣ بلفظ: ما خطبنا نبي الله صلى الله عليه وسلم إلا قال: "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له". المتقي: كنز العمال ٣/ ٦١ رقم ٥٤٩٧، الألباني: صحيح الجامع الصغير وزيادته ٢/ ١٢٠٥، حديث رقم ٧١٧٩.

6 - أخرجه أحمد في مسنده ١٥/ ٢١٢، رقم ٩٣٦١، الترمذي (كتاب الإيمان باب استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه) حديث رقم ٢٦١٧ وفيه: "أدناها إماطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول لا إله إلا الله" وقال: حسن صحيح. الألباني: السلسلة الصحيحة ٤/ ٣٦٩ حديث رقم ١٧٦٩.

الأصل الثاني عن حقيقة الكفر.

وللناس في تعريفه أقوال ثلاثة:

الأول قول المعتزلة في الكفر أنه الذي يعظم عقابه. وهذا فاسد؛ لأن أنواع الكفر متفاوتة في العظم، فمن جحد الله ليس كمن شبهه بخلقه، بل يجب أن يكون عقاب أحدهما أعظم من عقاب الآخر، مع استوائهما في كونهما كفرا، اللهم إلا أن يريدوا أن الكفر هو الذي يكون عقابه أعظم من عقاب الفسق، ولكنهم قد حدوا الفسق بأنه الذي يكون عقابه دون عقاب الكفر، وهذا دور، فيجب أن يكون باطلا.

التعريف الثاني وهو محكي عن بعض الأشعرية بأنه الجحدان لله، وهذا خطأ لوجهين:

أما أولا فإن أراد بالجحدان عدم العلم بذاته تعالى فهذا فاسد؛ لأنه كان يلزم ممن لم يعلم قدمه وعالميته وقادريته ألا يكون كفرا، وهو فاسد. وإن أراد بالجحود الجهل مطلقا سواء كان جهلا بذاته أو بصفاته فهذا يلزم منه إكفار أكثر علماء الأمة؛ لاختلافهم في ذاته تعالى وصفاته، وليست أقوالهم كلها حقا، فيلزم إكفارهم جميعا، وهذا باطل.

وأما ثانيا فلأن لبس الغيار وشد الزنار[1] ليس جحودا لله، وهو مع ذلك كفر.

التعريف الثالث ذكره بعض المتكلمين وهو أن يقال: الكفر هو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه، ونعني بالتكذيب إما نفس التكذيب وإما ما يعلم من الدين دلالته على التكذيب كلبس الغيار وشد الزنار. ولعل هذا هو الأقرب في تعريف الكفر. لا يقال: لو كان الكفر هو التكذيب لكان يلزم فيمن لم يصدق النبي ولا يكذبه ألا يكون كافرا، ومعلوم أنه كافر بالإجماع، فيبطل هذا التعريف.

---

1 - الغِيار بالكسر علامةُ أهْلِ الذِّمَّةِ. والزُّنَّار هو ما على وَسَطِ النَّصارَى والمَجُوسِ.

لأنا نقول: إن الرسول عليه الصلاة والسلام لما ادعى وجوب تصديقه على الكافة وعلمنا وجوب تصديقه بالضرورة من دينه فلا جرم كان عدم تصديقه يكون كالتكذيب له، فاندفع الإشكال وصح ما ذكرناه.

القول في طريق معرفة الكفر وفيه فصلان:

الأول هل يجب في كل كفر أن يكون معلوما أم لا.

اعلم أن كل ما علمناه كفرا قطعنا به وألحقنا به أحكامه، وما علمنا أنه ليس بكفر قطعنا به، وما لم نعلم حاله توقفنا فيه، فإذا عرفت هذا فنقول: ذهب المتقدمون من المعتزلة إلى أن كل كفر لا بد أن يكون معلوما، ومنعوا أن يكون ها هنا كفر يعلمه الله تعالى ونحن لا نعلمه، وفرقوا بينه وبين الفسق، وقالوا: إن الكفر قد تعبدنا فيه بإجراء أحكام لا يمكن إجراؤها إلا مع العلم به، كالقتل وانقطاع الموارثة والمناكحة، بخلاف الفسق فليس هناك حكم يتعلق بالفسق. وقالوا: لا يمتنع أن يكون فسق عند الله ولا نعلمه، فإن تعلقت مصلحة ببعض الأفعال بأن مرتكبها يكون فاسقا وجب على الله تعالى أن يعرفناها، وإلا فلا، كما ورد في هذه الكبائر التي قد علمنا حالها لما تعلقت بها مصلحة.

وهذا فاسد لأنه لا يمتنع أن يكون حال الكفر كحال الفسق في عدم العلم، فإذا جاز في بعض الأفعال أن يكون فسقا عند الله تعالى ولا نعلمه جاز في بعض الأفعال أن يكون كفرا ولا نعلمه أيضا، ويدل على ذلك وجهان:

أحدهما أنه لا يمتنع أن يكون في الذنوب ما يكون عقابه عقاب الكفر، ولا يكون في تعليق هذه الأحكام بمرتكبه مصلحة، فلا جرم لم يجب على الله تعالى أن يعلمنا بأنه كفر، إذ لا صلاح في الدين يتعلق بمعرفته، وإذا لم يكن في تعريفاته مصلحة جاز حصوله ولا نعلمه.

وثانيهما أنه لا يمتنع أن يكون في المكلفين من هو كافر وهو يكتم كفره فلا تتعلق به أحكام الكفار؛ لأن الصلاح في الدين ألا تتعلق هذه الأحكام ولا تجرى إلا على من علمناه كافرا بالظهور، فهكذا لا يمتنع أيضا أن يكون في الذنوب ما هو كفر عند الله ولا يلزمنا أن نجري عليه أحكام الكفر، فكما جاز فسق وليس عليه دلالة فهكذا يجوز كفر وليس عليه دلالة أيضا.

لا يقال: ليس للفسق حكم يختص به فيتعذر إجراؤه على مستحقه من دون العلم به بخلاف الكافر فإن أحكامه لا يمكن إجراؤها إلا مع العلم به كالقتل والمنع من المناكحة وغيرها.

لأنا نقول: هذا خطأ، فإن للفسق أحكاما يتعذر إجراؤها مع عدم العلم به، وهي التبري واللعن وعدم الصلاحية للشهادة والقضاء والإمامة، فإن جاز أن يكون هنا فسق ولا نعلمه جاز أن يكون كفر ولا نعلمه.

الأصل الثاني في طريق معرفة الكفر

اعلم أن الكفر لما كان كلاما في مقادير الثواب والعقاب ومعرفة أحكام مخصوصة لا مجال للعقل فيها وجب الرجوع في معرفته إلى الشرع، والذي يجري فيه من الأدلة الشرعية مسالك خمسة:

أولها أن يكون معلوما من ضرورة الدين كإنكار الصلاة والزكاة وتحليل ما علم ضرورة من الدين تحريمه كالميتة ونحوها.

وثانيها أن يكون معلوما بنص قاطع من كتاب الله لا يحتمل التأويل.

وثالثها أن يكون معلوما بسنة متواترة مقطوع بظاهرها.

ورابعها أن يكون معلوما بإجماع قاطع متواتر.

وخامسها القياس وهو على وجهين:

أحدهما يجري فيه، وهو أن يعلم في بعض الأفعال أنه كفر ثم يكون ها هنا ما هو أعظم منه وأكبر فيقضي بكونه كفرا بطريق الأولى، كما نقول في أن الاستخفاف بحق النبي عليه الصلاة والسلام يكون كفرا فالاستخفاف بحق الله تعالى يجب أن يكون أدخل في كونه كفرا.

والثاني لا يجري فيه، وذاك أن نعلم في بعض الأفعال أنه كفر لعلة مخصوصة، ثم توجد مثل تلك العلة في فعل آخر، فلا نقضي بكونه كفرا، وهذا كما نقول إنما كفر المشبه؛ لأنه جاهل بالله تعالى، فيجب في المقلد أن يكون كافرا مثله. فهذا النوع من القياس لا يجري فيه إكفار ولا يقع به؛ لأنه لا يفيد إلا غلبة الظن، ولا مساغ للظن في أودية الإكفار.

القول في تفاصيل الكفار وحكم المخالف للحق من أهل القبلة

وفيه نظران:

النظر الأول في تفصيلهم، اعلم أن الذي نريد ذكره منهم في هذا الموضع هم قسمان:

القسم الأول هم الجاحدون لنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله.

ثم لا يخلو حالهم إما أن يكونوا معترفين بشيء من النبوات وهم اليهود والنصارى، وإما أن لا يكونوا معترفين بشيء منها فإما أن يكونوا معترفين بالفاعل المختار كالبراهمة، وإما ألا يعترفوا كالفلاسفة والدهرية والطبائعية على اختلاف أصنافهم.

فهؤلاء هم الجاحدون لنبوته عليه الصلاة والسلام ثم نقول: إنكارهم لنبوته إما أن يكون على جهة العناد والميل، وإما أن لا يكون على جهة العناد، فالأولون قد أجمعت الأمة على أن عقابهم يكون مخلدا وأن عقوبتهم تكون أشد وأبلغ من غيرهم، وأما الآخرون الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا بمبلغ وسعهم ومنتهى مقدورهم في البحث والنظر فلم يعرفوا صحة نبوته عليه الصلاة والسلام فقد اختلف العلماء فيهم، فزعم الجاحظ أن هؤلاء معذورون، وهو مذهب عبيد الله العنبري[1]، فإنه صوب جميع المجتهدين في الأصول، وليس ذلك على معنى أنهم مصيبون في تلك الاعتقادات، فإن ذلك يجر إلى السفسطة؛ لأن حاصله اعتقاد المتناقضات، بل على معنى أن ذلك هو منتهى تكليفهم وغاية بحثهم ونظرهم، واعتذروا عن حالهم ذلك بأن حالهم كحال العاجز، والله تعالى يقول: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ)[2]، وحالهم في التحير وتعذر بلوغ الغاية أشد من حال العاجز والأعمى، فإن الأعمى يمكنه الاستعانة في الشيء بغيره، وأما المتحير فقد استعان بكل أحد فما وجد ما يشفي غليله، فلا يليق بالحكمة أن يعذبه الله تعالى مع استفراغ الوسع وبذل الممكن في طلب الحق.

وذهب سائر العلماء إلى أن أدلة النبوة قريبة وبراهينها عتيدة، فلا يكونون معذورين في ترك العلم، والمعتمد في إبطال مذهبهم مسلكان:

الأول أن السلف والخلف مجمعون إجماعا ظاهرا على أن اليهود والنصارى مهما كانا مصرين على اليهودية والنصرانية فإنهما غير معذورين في ترك التصديق بنبوة نبينا صلى الله

---

1 - عبيد الله بن الحسن بن الحصين بن مالك بن الخشخاش العنبري (١٠٠-١٦٨هـ) ولي قضاء البصرة سنة سبع وخمسين ومائة بعد سوار، وكان من المعتزلة ثقة كبير القدر محمودا في القضاء من عقلاء الرجال، روى له مسلم حديثا وأبو داود في الناسخ والمنسوخ. الزركلي ٤/ ٢٨٢.

2 - سورة الفتح: آية ١٧.

عليه وآله وأنهم معذبون ومعاقبون على تركها، سواء كان إصرارهم على تركها عنادا أو لأجل الشبهة.

المسلك الثاني أن التشديدات الواردة بالزجر والوعيد العظيم بالعقوبة المخلدة بجميع أصناف الكفار لم يفصل من أن يكون ذلك عن عناد منهم أو لأجل شبهة، فيجب ألا يكونوا معذورين، فهؤلاء هم فرق منكري نبوته عليه الصلاة والسلام.

القسم الثاني هم المعترفون بصحة نبوته

فإما أن يكونوا مخطئين في بعض المسائل أم لا، أما الأول فسيأتي ذكر الخلاف فيهم، وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون اعتقادهم عن الدليل أو عن التقليد، فإن كان الأول فهم ناجون باتفاق، وإن كان الثاني فالمتكلمون قديما وحديثا مختلفون في حالهم، والمختار أنهم من أهل النجاة، لأمرين:

أحدهما أنا لو لم نحكم بإسلام هؤلاء لزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين، فإنا نعلم ضرورة أن الأكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلة ولا بحثوا عن هذه الدقائق والغوامض.

وثانيهما أنه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بإسلام كل من قبل دينه من غير أن يبحثه عن أدلة الإسلام، ولو كان لا يصح الإسلام إلا بالعلم بالدليل لكان الواجب عليه ألا يحكم بصحة إسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونهم معتقدين للإسلام بالدليل، فلما حكم بإسلامهم علمنا أن العلم بالدليل ليس شرطا في صحة إسلامهم.

النظر الثاني في حكم المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

وقد اختلف العلماء فيمن يكفر ومن لا يكفر

وتمام المقصود منه يحصل بالكلام في فصول ثلاثة:

الفصل الأول في ذكر الخلاف في مخالف الحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

فأما المتكلمون فذهب الجماهير من الزيدية والمعتزلة إلى إكفار المشبهة، وذهب غيرهم من سائر الفرق إلى ترك الإكفار. وقالوا: إن أهل القبلة اختلفوا بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا وأحزابا، لكن الإسلام يجمعهم ويعمهم.

وأما المجبرة فالأكثر من الزيدية والمعتزلة حكموا بإكفارهم، ولم يخالف في كفرهم من أهل البيت إلا السيد المؤيد بالله[1] وأبا الحسين من المعتزلة، فإنهما صرحا بترك الإكفار للمجبرة.

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أهل الأهواء كلهم إلا الخطابية[2]، فإنهم يعتقدون حل الكذب. فهذا تصريح على قبول شهادتهم على اختلافهم

---

1 - رسمت في الأصل هكذا: "السيدم بالله". وأظن الصواب ما أثبته.

قال ابن الوزير: ذكر الإمام يحيى في "التمهيد" أنهم ـ أي المشبهة والمجبرة ـ غير كفار، واحتج على ذلك بوجود القول فيه. وذكر الشيخ مختار في كتابه "المجتبى" عن الشيخ أبي الحسين من رؤوس المعتزلة وعن الرازي من رؤوس الأشعرية أنهما معا لم يكفراهم. قال: لأن حجة من كفرهم القياس على المشركين المصرحين، وهما قد قدحا في صحة هذا القياس، وذلك القدح هو بوجود الفارق الذي يمنع مثله من صحة القياس وهو إيمان هؤلاء بجميع كتب الله تعالى وجميع رسله بأعيانهم وأسمائهم إلا من جهلوه. كما رواه السيد أبو عبد الله الحسني في كتابه الجامع الكافي عن محمد بن منصور الكوفي ٢٩٠هـ وهو المرادي إمام التشيع عن سلف أهل البيت عليهم السلام وغيرهم، وصنف فيه كتاب "الجملة والألفة" في النهي عن تكفير المختلفين في أصول الدين، وهو قول الإمام السيد المؤيد بالله في الجبرية نص عليه في آخر كتاب "الزيادات". ابن الوزير: إيثار الحق ص ٣٧٧.

2 - الخطابية: فرقة من غلاة الشيعة أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل

وتباين أقوالهم كلها. وأما أبو حنيفة فقد حكى عنه الحاكم[1] صاحب المختصر أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي[2] عن الكرخي[3] وغيره مثل ذلك.

والمختار عندنا في ذلك تفصيل نورده، وحاصله أن صحة الإسلام متوقف على معرفة أصلين:

أحدهما العلم بالصانع. وثانيهما العلم بصدق صاحب الشريعة.

تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه . وزعم أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، وقال بإلهية جعفر بن محمد في زمانه: وليس هو المحسوس الذي يرونه ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس فيها. والإلهية ـ عنده ـ نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار، وهم يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم، وزعموا أن الحسنان ابنا الله والجنة نعيم الدنيا والنار آلامها، واستباحوا المحرمات وترك الفرائض. انظر الإيجي: المواقف ص٤٢٠، الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٧٦.

1 - أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي (٤٩٤هـ) مفسر عالم بالأصول والكلام، حنفي ثم معتزلي فزيدي. وهو شيخ الزمخشري. قرأ بنيسابور وغيرها. واشتهر بصنعاء اليمن وتوفي شهيدا مقتولا بمكة، قيل: له رسالة ألفها اسمها "رسالة الشيخ إبليس إلى إخوانه المناحيس". وله اثنين وأربعون كتابا منها "شرح عيون المسائل" و"طبقات الزيدية الكبرى". الزركلي: الأعلام ٥/ ٢٨٩، كحالة: معجم المؤلفين ٨/ ١٨٧.

٢- العلامة أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي الجصاص ولد سنة (٣٠٥ هـ) صاحب التصانيف، وتلميذ أبي الحسن الكرخي، وكان على طريقه من الزهد والورع ، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد وكان مشهورا بالزهد والفقه، وتوفي سنة (٣٧٠هـ) وله من الكتب كتاب "شرح مختصر الطحاوي" وكتاب "أحكام القرآن" ثلاثة مجلدات و "الأصول في الفقه" و"شرح مختصر الكرخي". الزركلي: الأعلام ١/ ١٧١، كحالة: معجم المؤلفين ٢/ ٧.

3 - أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي العراقي (٣٤٠ هـ): فقيه ممن يشار إليه ويؤخذ عنه، وعليه قرأ المبرزون من فقهاء الزمان، وكان أوحد عصره غير مدافع ولا منازع، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ ووفاته ببغداد. له كتاب "المختصر في الفقه" في الأصول عليه مدار فروع الحنفية و"مسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر". فالكرخي إذن هو صاحب المختصر والمشهور به وليس الحاكم. الزركلي: الأعلام ٤/ ١٩٣، كحالة: معجم المؤلفين ٦/ ٤٥.

فهذان الأصلان لا شك في صحة ابتناء الإسلام عليهما، فنقول: كل مقالة كانت مؤدية إلى بطلان هذين الأصلين اللذين ذكرناهما فلا مرية في كونها كفرا، وهذا كمقالة أصحاب السفسطة والمعطلة والدهرية وغيرهم، وهكذا القول فيما كان يؤدي إلى بطلان أحدهما، فما كان يطرق خللا في حقيقة الذات كنفي الاختيار عن ذاته تعالى ونفي كونه تعالى عالما بالجزئيات كما تزعمه الفلاسفة فلا مرية في كون هذا كفرا، وما كان يطرق خللا أيضا في صدق صاحب الشريعة كمقالة البراهمة فهو كفر لا محالة، فأما تفاصيل المسائل الإلهية مع الاعتقاد لصحة هذين الأصلين والإقرار بهما كتفصيل أحوال القادرية والعالمية من كونها صفة أو حكما أو سلبا أو إيجابا وهكذا القول في سائر الصفات الذات وخصائصها مما وقع فيه الخلاف بين أهل القبلة فهذه الأمور لا إكفار بها؛ لأن الخلاف إنما وقع بينهم في تفاصيلها مع الاتفاق منهم على أصلها وحقيقتها.

والذي يدل على ما قلناه وجهان:

أحدهما أن نقول: المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة مثل أنه تعالى هل له بكونه قادرا وعالما صفة أم لا، وهل يستحقها لذاته أو لغير ذاته، وهل إرادته زائدة على داعيه أم لا، وهل حقيقة ذاته معلومة للبشر أم لا، وهل هو مرئي أو غير مرئي، وغير ذلك من المسائل، فلا يخلو حال هذه المسألة إما أن تتوقف صحة الإسلام على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف، والأول باطل؛ لأنها لو كانت صحة الإسلام متوقفة على معرفتها لكان الواجب على الرسول صلى الله عليه وآله أن يكشفها لهم كشفا ظاهرا ويطالبهم بمعرفة حقائقها، كما كان يطالبهم بمعرفة صدقة ووجوب التزام حكمه، فلما لم يطالبهم بتفصيل هذه المسائل بل ما جرى حديث شيء من هذه الأمور في زمانه ولا زمان أحد من الصحابة والتابعين علمنا أن صحة الإسلام غير متوقفة على معرفة هذه الأصول، وإن لم تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه المسائل لم يكن الجهل بها وبتفاصيلها مخلا بصحة الدين والإسلام وحقيقتها.

وثانيهما أنا نعلم ضرورة أنه إذا جاءه الأعرابي وأقر له بالشهادتين فإنه عليه الصلاة والسلام لا يتمالك في أن يحكم بإيمانه، ولو توقفت صحة الإيمان على معرفة هذه المسائل لكان الواجب عليه ألا يحكم بإسلامه إلا بعد إرشاده إلى الحق وتفهيمه لهذه الأصول.

لا يقال: لعله عليه الصلاة والسلام كان يعلم من حال من جاءه مسلما إحاطته بمذهب الحق في هذه المسائل فلهذا لم يبحثهم عن ذلك؛ لأنا نقول: هذه مكابرة؛ لأن من قال: إن كل الأعراب وسائر الأجلاف كانوا يعلمون أنه تعالى عالم لذاته لا بعلم وأنه تعالى هل له حالة بالعالمية والقادرية أم لا، فقد قال ما نعلم بالضرورة فساده.

فإذا كان الأمر كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الدين والإسلام، وهذا مقتضى المنع من الإكفار فيما ذكرناه.

الفصل الثاني في ذكر ما عول عليه أصحابنا والمعتزلة في كفر المشبهة.

وأقواها وجوه خمسة.

أولها: أنهم جاهلون بالله تعالى؛ لأنه قد تقرر ببرهان العقل أن الله تعالى ليس بجسم. فنقول: من اعتقده تعالى جسما لم يكن عالما بالإله على ما هو عليه في نفسه، بل يكون جاهلا، والجاهل بالله تعالى كافر بالإجماع.

وثانيها: أن عابد الصنم إنما يكفر؛ لأنه عابد لغير الله، والمجسم عابد لغير الله، فيجب أن يكون كافرا. وقرروها بما روي عن أمير المؤمنين أنه قال لمن حلف بالذي احتجب بالسبع لما سأله عن تكفير يمينه، فقال له: لا؛ لأنك حلفت بغير الله. وعلاه بالدرة. وهذا يدل على ما قلناه من كون المشبه عابدا لغير الله.

وثالثها: أن الله تعالى قال: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَّ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ)[1] فدلت الآية على كفر من قال في غير الله أنه الله، ولا شك أن من قال في جسم أنه الله فقد قال في غير الله أنه الله، فيجب كفره. وهذا حال المشبه.

ورابعها: أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر، ثم إن المشبه لا يخلو إما أن يكون هو الذي يذهب إلى أن الله يشبه خلقه من كل الوجوه أو ليس كذلك، والأول باطل؛ لأن أحدا من العقلاء لم يذهب إلى أن الله تعالى يشبه خلقه من كل الوجوه، فلا يجوز أن يصرف إجماعهم إلى كفر لا وجود له على حال، فيجب أن يكون المشبه هو الذي يثبت الله تعالى على صفة يشبهه فيها بخلقه، وهذه حال المجسم؛ لأنه إذا أثبت الله جسما مخصوصا بحيز معين فإنه يشبهه بالأجسام المحيزة، فثبت أن المجسم مشبه، وكل مشبه كافر بالإجماع، فالمجسم كافر.

وخامسها: أن المجسم لا يمكنه أن يقول: إن الله تعالى عالم لذاته، ولا يمكنه بيان كونه تعالى عالما بكل المعلومات، ولا يتمكن من بيان كونه تعالى حكيما، ويلزمه ألا يكون قادرا على خلق الأجسام، ولا يقدر على إقامة الدلالة على صدق صاحب الشريعة، وهذا كفر.

فهذه خلاصة ما عول عليه أصحابنا والمعتزلة في كفر المشبهة.

الفصل الثالث فيما عول عليه أصحابنا والمعتزلة في كفر المجبرة.

وأقوى ما اعتمده أصحابنا في كفر المجبرة وجوه خمسة أولها أن كل من أنكر كون العبد موجدا لأفعاله لزمه الكفر لأمور أربعة.

---

1 - سورة المائدة: آية ٧٢.

أما أولا: فلأنه لا يمكنه إثبات الصانع؛ لأن الطريق في حاجة العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا، فمن أنكر حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا لم يمكنه هذا القياس، فحينئذ لا يمكنه إثبات الصانع، وذلك كفر.

وأما ثانيا: فلأنا متى جعلنا فعل العبد فعلا لله تعالى لزمنا تجويز أن يظهر المعجز على الكذابين، فحينئذ لا تبقى للمعجزة دلالة على صدق صاحب الشريعة.

وأما ثالثا: فلأنه لا يمكن مع القول بأن أفعال العباد من جهة الله تعالى بشيء من الوثوق بأخبار الله تعالى في وعده ووعيده؛ لأنه إذا كان فاعلا للقبيح لا نأمن أن تكون جميع أخباره كلها كذبا.

وأما رابعا: فلأن إجماع الأمة على كفر من اعتقد كونه ظالما، ولا معنى للظالم إلا من كان فاعلا للظلم، فمن اعتقد كون الله تعالى موجدا لأفعال العباد فقد اعتقد كونه ظالما، فوجب أن يكون كافرا.

فهذه الوجوه الأربعة كلها يلزم عليها الكفر من حيث القول بأنه فاعل لأفعال العباد.

وثانيها إثبات المعاني القديمة يقتضي الكفر لأمور ثلاثة

أما أولا: فلأنه قول بإثبات قدماء كثيرة سوى الله، وقد أجمعت الأمة على أن من أثبت قديما مع الله فهو كافر.

وأما ثانيا: فهو أن القادر بالقدرة قد ثبت أنه لا يصح منه إيجاد الجسم، والعالم بالعلم لا يصح أن يعلم أكثر من معلوم واحد، فإذن القول بأنه تعالى قادر بالقدرة عالم بالعلم يوجب ألا يكون قادرا على الجسم وألا يكون عالما إلا بمعلوم واحد، وهذا كله كفر.

وأما ثالثا: فهو أنه تعالى كفر النصارى في قولهم: إن الله تعالى ثالث ثلاثة. فمن أثبت قدماء سبعة مع الذات يكون أدخل في الكفر، فهذه الوجوه الثلاثة يلزم عليها الكفر؛ لأجل القول بالمعاني القديمة.

وثالثها: أن من قال: إن القرآن قديم. مع اعترافه بحدوث هذا القول المسموع فهو كافر؛ لأنه يقتضي ألا يكون هذا القول المسموع قرآنا، وذلك كفر بإجماع الأمة.

ورابعها: أن القول بأنه تعالى مريد بإرادة قديمة لكل الكائنيات يقتضي كونه مريدا للقبيح، وذلك يسد باب معرفة صدق الأنبياء، ويقتضي نسبة القبائح كلها إلى الله وهي نقص، ونسبة النقص إلى الله تعالى كفر، فيجب أن يكون الجبر كفرا.

وخامسها: أنه لا خلاف بين المسلمين أن الله منعم على كل مخلوق مسلما كان أو كافرا، وقد أكد ذلك بقوله تعالى: (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهَّ لَا تُحْصُوهَا)[1] وقوله تعالى: (وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهَّ)[2] فمن أنكر ذلك كان إنكارا لما علم من الدين ضرورة، وعند المجبرة أن الله ليس له نعمة على كافر في الدين ولا في الدنيا، فيجب القضاء بكفرهم لذلك.

فهذا زبدة ما ذكره أصحابنا والمعتزلة في إكفار المجبرة، وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر، وأقول: حقا على كل من تكلم في الإكفار أن ينعم النظر فيه ويتقي الله؛ فإن مورده الشرع، والخطأ فيه عظيم، وإذا لم يتضح الدليل فيه فالوقوف له أولى.

1 - سورة إبراهيم: آية ٣٤.

2 - سورة النحل: آية ٥٣.

القول في أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن كما تقوله المرجئة ولا هو كافر كما تزعمه الخوارج ولا هو منافق كما يقوله الحسن البصري، وإنما يسمى فاسقا له منزلة بين المنزلتين.

وقبل الخوض في إبطال مقالة هؤلاء نذكر الكلام في صحة نقل الأسماء.

واعلم أن بين الناس خلافا في صحة نقلها، فعندنا وهو مذهب المعتزلة أن في الأسماء اللغوية أسماء منقولة بالشرع إلى معان ليست موضوعة لها في أصل وضعها، ثم هي منقسمة إلى أسماء شرعية كالصلاة والزكاة والصوم وغيرها، وإلى أسماء دينية كقولنا مؤمن وفاسق وكافر، والخلاف في ذلك محكي عن الأشعرية ثم هم فريقان، فذهب ذاهبون منهم إلى أنه لا نقل بالشرع وأن هذه الأسماء باقية على إفادة معانيها اللغوية من غير تغيير، وصار صائرون إلى إفادتها لمعانيها اللغوية مع نوع تصرف من جهة الشرع، والمختار عندنا أن الحق في هذه المسألة أن هذه الأسماء مفيدة لمعانيها اللغوية مع زيادة أمور معتبرة من جهة الشرع كالصلاة مثلا؛ فإنها مفيدة للدعاء مع زيادة، والصوم إمساك مع زيادة، والإيمان هو تصديق مع أمور معتبرة من فعل الواجبات والكف عن المحرمات، وهكذا القول في جميع الأسماء الشرعية والدينية، فلا هي مقصورة على إفادة معانيها اللغوية فقط من غير زيادة كما يزعمه هؤلاء الأشعرية، ولا هي منقولة بالكلية عن ما وضعت له فتصير معانيها اللغوية نسيا منسيا، بل يجب إفادتها لمعانيها اللغوية مع أمور معتبرة وقيود اشترطها الشرع، فيكون فيه تقرير لموضوعها اللغوي وإفادة لمعناها الشرعي، لا يقال: هذا الاختيار يضعف؛ لأنكم إذا قلتم إن هذه الأسماء تفيد المعنيين اللغوي والشرعي جميعا فإفادتها لهما إما أن تكون بطريق التواطؤ أو بطريق الاشتراك، والأول باطل؛ لأنا نعلم أنهما لم يشتركا في أمر يجمعهما كسائر الألفاظ المتواطئة، والثاني باطل أيضا؛ لأن بالاشتراك يلزم أن يكون المعنيان مفهومين بالحقيقة، وليس الأمر كذلك؛ لأنا نقول ليس غرضنا أن كل واحد من المعنيين مستقل

بالمفهومية حتى يقال إنها تفيدهما بطريق التواطؤ أو بطريق الاشتراك، وإنما الغرض أن معناها اللغوي مفهوم من إطلاقها مع زيادة أمور قد اعتبرها الشرع وشرطها، ويصير حالها كحال لفظ البلق؛ فإنه منقول على مجموع السواد والبياض بشرط أن يكون محله في الخيل، فهكذا الأسماء الشرعية تكون مفيدة لمعانيها اللغوية مع ما قد شرط الشرع واعتبر، ولا مزيد على هذا التلخيص.

فإذا عرفت هذا فالذي يدل على ما ذكرناه وجهان أحدهما: أنا نقول: الأصل أن هذه الأسماء دالة على معانيها اللغوية، واستعمال الشرع لها في أمور أخر لا يفيد تغيير موضوعها، فيجب أن يكون معناها اللغوي باقيا وإن أفاد الشرع معه غيره، كما ذكرناه.

وثانيهما: أنا وإن سلمنا أن هذه الأسماء أسماء شرعية فلا تخرج عن أن يكون من كلام العرب ولن تكون من كلام العرب إلا وهي مفيدة لما وضعت له في أصل لغة العرب، وفي ذلك حصول غرضنا من إفادتها لمعانيها اللغوية.

فإذا تقررت هذه القاعدة عدنا إلى المقصود.

واعلم أنه لا خلاف بين الأمة في تسمية صاحب الكبيرة بأنه فاسق، كالزاني والقاذف والسارق، وإنما يتحصل الخلاف مع أقوام انقسموا فأضاف بعضهم إلى هذه التسمية قولنا مؤمن كما ذهب إليه المرجئة، وأضاف بعضهم إليها قولنا كافر كما تزعمه الخوارج، وأضاف بعضهم قولنا منافق كما قاله الحسن البصري، فلا جرم أفردنا على كل واحد من هؤلاء قسما يخصه في بطلان قوله.

القسم الأول في إفساد كلام المرجئة في تسميته مؤمنا

ومعتمدنا في ذلك وجوه.

أولها: قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ)[1] إلى آخر الآية. ثم إنه تعالى أمر الرسول في آخرها أن يستغفر لهم، وقد تقرر بالإجماع أن الفاسق لا يستغفر له وهو مصر على فسقه بل يلعن ويذم، وهذا يدل على أنه غير مؤمن.

وثانيها: أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة؛ لأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة، فكل من أدخل النار فقد أخزي، وإنما قلنا: إنه يدخل النار. فلما قدمنا من دخوله تحت آيات الوعيد، وإنما قلنا: إن من أدخله الله النار فقد أخزاه فلقوله تعالى: (رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ)[2] وإنما قلنا: إن المؤمن لا يخزى. فلقوله تعالى:) يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ)[3]

وثالثها: ما قد تقرر من أنه بارتكابه للكبيرة يستحق الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق التعظيم والمدح، فوجب ألا يسمى مؤمنا.

القسم الثاني في بطلان كلام الخوارج في تسميته كافرا

وقد ظهر فساده من أوجه

أولها: أن قولهم هذا مخالف للإجماع؛ فإن الصحابة بأجمعهم كانوا يقيمون الحدود على الفساق، ولم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم، وكانوا ينكحونهم وينكحون منهم، ويدفنوهم

---

1 - سورة النور: آية ٦٢.

2 - سورة آل عمران: آية ١٩٢.

3 - سورة التحريم: آية ٨.

في مقابر المسلمين، مع إجماعهم على أن الكفار لا يعاملون هذه المعاملة، فيجب أن لا يسمى كافرا.

وثانيها: أنه كان يلزم في الرامي لزوجته بالزنا أن تبين منه امرأته بنفس الرمي، وألا يحتاج إلى الملاعنة وحكم الحاكم في التفريق بينهما؛ لأنه إن كان صادقا في رميها كانت امرأته كافرة، فتبين منه بنفس الزنا، وإن كان كاذبا فإنه يصير كافرا بنفس القذف فتحصل البينونة أيضا.

وثالثها: أنهم لم يعاملوا في القتل والسبي معاملة الكفار؛ فإن المعلوم من سيرة أمير المؤمنين فيهم المخالفة لحكم الكفرة في قتلهم وأخذ أموالهم. وكل هذه الوجوه دالة على مخالفتهم للكفار في أكثر أحكامهم فيجب ألا يسموا كفارا.

القسم الثالث في بطلان قول من زعم أن الفاسق منافق

وحاصله أمران أحدهما: أن المنافق صار بالشرع اسما لمن يستحق أحكاما مخصوصة، وصاحب الكبيرة لا يستحق شيئا منها. وثانيهما: المناظرة التي جرت بين واصل بن عطاء[1] وعمرو بن عبيد[2]، فإن واصلا قال له: أتقول بأن كل نفاق كفر ؟ قال: نعم. قال: وتقول

---

1 - واصل بن عطاء المعتزلي، المعروف بالغزال أبو حذيفة (٨٠-١٣١هـ): متكلم أديب خطيب بليغ شاعر، ولد بالمدينة، ونشأ بالبصرة، وإليه تنسب المعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، ومنهم طائفة تنسب إليه وتسمى الواصلية، وعمل على نشر مذهب الاعتزال فبعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية. من آثاره: "معاني القرآن"، "أصناف المرجئة"، "السبيل إلى معرفة الحق"، "طبقات أهل العلم والجهل"، "الخطب في التوحيد والعدل". الزركلي: الأعلام ٨/ ١٠٨، كحالة: معجم المؤلفين ١٣/ ١٥٩.

2 - عمرو بن عبيد بن باب البصري المعتزلي التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري (١٤٤هـ): شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين، متكلم مفسر. كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في

بأن كل فسق نفاق ؟ قال: نعم. قال: فيلزم في كل فسق أن يكون كفرا. وهو خلاف الإجماع، فإذا بطل أن يسمى كافرا فيجب أن لا يسمى منافقا، وهذا هو المطلوب. فسقط ما أوردوه.

القول في إيراد شبههم وهي أنواع ثلاثة:

فالنوع الأول يتعلق به المرجئة في تسميته مؤمنا وهي ثلاث:

الشبهة الأولى قولهم أن معنى الإيمان في اللغة هو التصديق؛ لاتفاق أهل اللغة على أن معنى قول القائل: فلان يؤمن بكذا، أي يصدق به. قال الله تعالى: (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)[1] أي بمصدق، إذا قيل: فلان يؤمن بالحسن والسيء. لم يفهم منه إلا التصديق والاعتراف به، والفاسق هذه صفته فيجب أن يسمى مؤمنا.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولا: فهذا يوجب عليكم أن تجعلوا الإيمان اسما للتصديق باللسان كما تقوله الكرامية؛ فإن أهل اللغة لا يفهمون من التصديق إلا الإقرار باللسان، وأنتم لا تقولون به.

وأما ثانيا: فكان يجب فيمن علم الله واعترف به وتعدى الحدود وركب الفواحش وأخل بالواجبات أن يكون مؤمنا؛ لأجل معرفته. وهذا خلاف الإجماع.

وأما ثالثا: فكان يلزم فيمن لم يقر بالله ولا برسوله أن يكون مؤمنا؛ بأن يكون قد صدق بقلبه وقد عرفنا خلافه.

البصرة. له أخبار مع المنصور وغيره، وتوفي بحران بقرب مكة، ورثاه المنصور. الزركلي: الأعلام ٥/ ٨١، كحالة: معجم المؤلفين ٨/ ٩.

1 - سورة يوسف: آية ١٧.

الشبهة الثانية: قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)[1] فسماهم الله مؤمنين مع كونهم بغاة، وهذا يدل على ما قلناه.

والجواب من وجهين:

أما أولا: فلأن المراد بالإيمان هاهنا بمعناه اللغوي دون ما زاده الشرع واعتبره من فعل الطاعات والانكفاف عن المحرمات، ونحن لا نمنع من استعمال معناه اللغوي منفردا مجازا، ونظير هذه الآية قوله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ)[2] ولا خلاف أنه لا يسمى مؤمنا في حال الردة.

وأما ثانيا: فقد قيل: إن الآية نزلت في حيين تراميا بالحجارة، وجاز أن يكونا مجتهدين في ذلك، وليس ذلك مسقطا لعدالتهما، فلم يزل عنهما اسم الإيمان.

الشبهة الثالثة: قوله تعالى: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ)[3] قالوا: فأوجب الله تعالى أن المقتول أخ للقاتل، وسماه أخا له، وذلك يوجب أن يكون القاتل مؤمنا؛ لأنه لا يجوز أن يكون أخو المؤمن غير مؤمن؛ لأنه لم يرد أخوة النسب وإنما أراد أخوة الدين، كما قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)[4]

والجواب من وجهين:

---

1 – سورة الحجرات: آية ٩.

2 – سورة المائدة: آية ٥٤.

3 – سورة البقرة: آية ١٧٨.

4 – سورة الحجرات: آية ١٠.

أحدهما: أنه لم يرد أن المقتول أخ للقاتل فيلزم ما ذكرتم، وإنما أراد أن المقتول أخ لولي المقتول، فيكون معنى الآية: فمن عفى عنه أخوه الذي هو ولي الدم عن شيء من دية المقتول قلنا: خذه.

وثانيهما: فلو سلمنا أن المراد أن المقتول أخ للقاتل، فالأخوة لا توجب كونه مؤمنا؛ لأن الله تعالى قد جعل المسلم أخا للكافر، فقال تعالى: (وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا)[1] وهو نبي، وقد جعله أخا لثمود، وهم كفار، فسقط ما قالوه.

النوع الثاني يتعلق به الخوارج في تسميته كافرا.

وقد تمسكوا بشبه:

الشبهة الأولى: قوله: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)[2] قالوا: فعلل تعالى كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنزل إليه، وذلك يقتضي أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، ولا شك أن الفاسق لم يحكم بما أنزل الله؛ لأن مما أنزل الله ألا ترتكب الكبائر، والفاسق قد ارتكبها فلم يحكم بما أنزل الله، فيجب أن يكون كافرا.

والجواب من وجهين:

أما أولا: فليس يخلو إما أن يكون المراد من الآية: ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله، أو يكون المراد: ومن لم يحكم بكل ما أنزل الله، فإن كان الأول فنحن نقول به؛ لأن من لم يحكم بشيء مما أنزل الله فهو كافر، وإن كان الثاني فليس في الآية ما يدل عليه.

---

1 - سورة الأعراف: آية ٧٣.

2 - سورة المائدة: آية ٤٤.

وأما ثانيا: فلو سلمنا العموم في الآية لكنا نخصه بها قبل الآية وهو قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ)[1] ثم قال: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) فيجب رجوع الكلام إلى المنزل المذكور قبله، وليس ذلك إلا التوراة، والذين وجب عليهم الحكم به هم اليهود خاصة، وأما هذه الأمة فليسوا متعبدين بالحكم به، فتصير الآية خاصة في اليهود، ولا شك في كفرهم.

الشبهة الثانية: قوله تعالى: (وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ)[2] فصرح الله تعالى أنه لا يجازى إلا الكفور من كفر، والفاسق من جملة من يجازى، فيجب أن يكون كافرا.

والجواب: أن ظاهر الآية متروك لا محالة؛ لأن غير الكفور مجازى، وهو المثاب. لقوله تعالى: (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)[3] وإذا بطل الظاهر وجب الحمل على جزاء مخصوص وهو عذاب الاستئصال، وسياق الآية يدل عليه وهو قوله تعالى: (ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا).

الشبهة الثالثة: قوله تعالى: (وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ثم قال: (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)[4] قالوا: فحكم الله على من ترك الحج مع التمكن منه بالكفر، وفي ذلك ما نريده.

---

1 - سورة المائدة: آية ٤٤.

2 - سورة سبأ: آية ١٧.

3 - سورة غافر: آية ١٧.

4 - سورة آل عمران: آية ٩٧.

والجواب: أن نقول: ليس في ظاهر الآية ما يدل على أن من ترك الحج فهو كافر، ولكن قال: (وَمَنْ كَفَرَ) فيجب حمله على: ومن أنكر وجوب الحج فهو كافر. وهذا لا إشكال فيه.

الشبهة الرابعة: قوله تعالى: (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ)[1]. والفاسق تسود وجهه فيجب أن يكون كافرا.

والجواب من وجهين:

أما أولا: فلا نسلم أن الفاسق تسود وجهه، إذ ليس في الآية ما يشعر باسوداد وجه الفاسق.

وأما ثانيا: فالآية إنما وردت حكاية عن بعض الكفار، ولهذا قال: (أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ) فبطل ما توهموه.

الشبهة الخامسة قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ)[2]. قالوا: والفاسق من أصحاب المشأمة، فيلزم أن يكون مكذبا، والمكذب كافر، فالفاسق أيضا كافر.

والجواب أن هذا خطأ، فإنا نعلم بالضرورة أن السارق والزاني ليسا مكذبين وإن كانا من أصحاب المشأمة، فإذا بطل ذلك وجب حمل الآية على بعض الكفار.

الشبهة السابعة قوله تعالى إخبارا عن موسى وهارون أنهما قالا: (إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى)[3] ولا شك أن الفاسق معذب بالاتفاق، فيجب أن يكون مكذبا متوليا، والمكذب كافر، فالفاسق أيضا كافر.

---

1 - سورة آل عمران: آية ١٠٦.

2 - سورة البلد: آية ١٩.

3 - سورة طه: آية ٤٨.

والجواب كما مر في أمثاله فإنا على قطع ويقين من أن الزاني والقاذف ليسا مكذبين وإن كانا معذبين، بل اليهودي والنصراني لا يكذبان بالله تعالى وإن كانا من جملة المعذبين، فيجب أن يكون المراد بالعذاب في الآية عذابا مخصوصا للمكذب والمتولي لا يشاركهما فيه غيرهما من المعذبين.

الشبهة الثامنة قوله تعالى: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا)[1].ثم قال: (وَسِيقَ الَّذينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا)[2]. ولم يذكر قسما ثالثا، فوجب أن يكون الإنسان إما متقيا وإما كافرا، لكن الفاسق بالإجماع أنه غير متقي، فيجب أن يكون كافرا، وهو المطلوب.

والجواب ليس في الآية دليل على الحصر فلا مانع من إثبات قسم ثالث غير الكافر والمتقي وهو الفاسق الذي نريده، وإذا كان الكلام محتملا فسد تعلقهم بالآية.

الشبهة التاسعة قوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ)[3]. قالوا: فأخبر الله أن من دخل النار فهو يكذب، والفاسق ممن يدخل النار، فهو مكذب، والمكذب كافر، فالفاسق كافر.

والجواب أن مقصودهم إنما يتم إذا ثبت أن كل فاسق فإنه يكون مكذبا بالقيامة، وهذا باطل قطعا، فإن حال الفاسق عندنا ليس كذلك.

---

1 - سورة الزمر:آية ٧١.

2 - سورة الزمر: آية ٧٣.

3 - سورة السجدة: آية ٢٠.

الشبهة العاشرة قالوا: كل فاسق فإنه يدخل النار لا محالة للعمومات المذكورة، وكل من دخل النار فقد أخزاه الله، وكل من أخزاه الله فهو كافر؛ لقوله تعالى: (إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ)[1].

والجواب من وجهين:

أما أولا: فلأن الألف واللام داخلتان على الاسم المفرد فلا يقتضي العموم، وإذا لم يكونا عامين بطل احتجاجهم بالآية.

وأما ثانيا: فالغرض به خزي معهود مخصوص عند الله لا يستحقه إلا الكافر. وفي شبههم كثرة ومن أحاط بها ذكرناه هان عليه إفساد ما يرد عليه من ذلك.

النوع الثالث يتعلق به من زعم أن الفاسق منافق

ولهم شبه ثلاث:

الشبهة الأولى عقلية وحاصلها أن العاقل إذا اعتقد أن في هذا الطعام سما فإنا نعلم أنه لا يأكله، فمن ادعى أنه يعتقد أن في الطعام سما ثم أكله فإنا نستدل بذلك على كونه كاذبا في تلك الدعوى، وأنه يظهر خلاف ما يعتقده، وهذا المعنى حاصل في من يرتكب الكبيرة، فإنا نعلم قطعا أنه لو كان مصدقا بعقابها معتقدا له لما فعلها، وهذه حالة المنافق، فإنه يظهر على لسانه ما لا يعتقده.

والجواب: أنا نقول: إن مضرة العقاب آجلة، فإذا فعل الفاسق كبيرة فإنه إن كان من الوعيدية فهو يجوز التوبة، وإن كان من المرجئة فإنه يرجو العفو، وليس يشبه مضرة سم

---

1 - سورة النحل: آية ٢٧.

الطعام؛ فإنها عاجلة، والنفوس مجبولة على إيثار العاجل، فلهذا فإن من توعد بضرب العنق بعد سنة فإنه يأكل ويشرب ويضحك، ويجوز وقوع الموت قبل القتل، ومن توعد بذلك عاجلا فإنه يذهل عن ذلك كله، فلا جرم لم يكن الاحتراز عن المضرة العاجلة كالاحتراز عن المضرة الآجلة.

الشبهة الثانية قولهم قد ثبت أن الفاسق مشارك للمنافق فيما يجري عليه من الأحكام من الاستخفاف والذم واللعن فلا يمتنع إجراء هذه العبارة عليه؛ لأن الحكم أعظم حالا من العبارة، فإذا جاز إجراء الحكم جاز إجراء العبارة.

والجواب من وجهين:

أما أولا فليس يلزم من إجراء الحكم إجراء العبارة، خاصة إذا كان في إطلاق العبارة إيهام خطأ، ولا شك أن إطلاقها يوهم أن حكم الفاسق حكم الكافر، وليس الأمر كذلك.

وأما ثانيا فقد شارك الكافر في هذه الأحكام، ولم يلزم أن يسمى كافرا، فهكذا يجب ألا يسمى منافقا، وإن شارك المنافق في هذه الأحكام.

الشبهة الثالثة احتجاجهم بقوله تعالى: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)[1] فأخبر الله أن المنافقين هم فاسقون، فيجب أيضا أن يكون الفاسق منافق؛ لأن المبتدأ هو الخبر، والخبر هو المبتدأ كما نقول: ربنا الله والله ربنا. وفي هذا ما نريده.

والجواب أن وضع الخبر شرطه أن يكون أعم من المبتدأ، فالفسق وصف عام للكافر والمنافق، فكل كافر فاسق وكل منافق فاسق، ولا يلزم أن يكون كل فاسق كافرا ولا منافقا لما ذكرناه، ولهذا نقول كل إنسان حيوان ولا نقول كل حيوان إنسان، فسقط ما أورده

---

1 - سورة التوبة: آية ٦٧.

هؤلاء، وتقرر أن الفاسق مخصوص بأحكام وأسماء يخالف بها غيره، فهذا أحسن الكلام في الاستحقاقات وبتمامه يتم القول في الباب التاسع والحمد لله.

الباب العاشر في الإمامة

اعلم أن الكلام في الإمامة واسع، ولها فروع وفي مسائلها كثرة، ولكنا نورد في كتابنا هذا الأهم من مسائلها، ونقتصر على معظم ما تمس إليه الحاجة من أحكامها بأوجز عبارة وأخصرها، فلا جرم رتبنا الكلام في الإمامة على تمهيد وأقسام ثلاثة، ولعلنا نحيط بالبغية ونجمع المقصود إن شاء الله.

وأما التمهيد ففيه بحثان:

البحث الأول عن حقيقة ا لإمامة وتفسيرها

وهي رئاسة عامة لشخص من الأشخاص، وقلنا: رئاسة عامة. احترازا عن الأمير والرئيس والقاضي؛ فإن رئاسة هؤلاء ليست على العموم على كل أحد، وقلنا: لشخص من الأشخاص. احترازا عن النبي؛ فإن الوحدة فيه غير لازمة بل هو على قدر المصلحة في الاثنين والثلاثة، وعن الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه؛ فإن مجموع كل الأمة ليس شخصا واحدا.

البحث الثاني في وجوب معرفته عند ظهوره.

ولسنا نريد أن معرفته واجبة وإن لم يظهر، فهذا محال. وإنما نريد إذا ظهر وجب النظر في معرفة إمامته، وإنما قلنا ذلك لأن الإمام تتعلق به أحكام دينيه ويناط بإمامته أمور شرعية يجب تنفيذها، فتجب معرفة إمامته ليتمكن من تحصيلها وامتثال أمر الشرع فيها، ومع الإهمال للنظر في معرفة إمامته يكون إخلالا بها واطراحا لأحكامها فيجب النظر قطعا، هذا هو التمهيد، ونشرع الآن في شرح الأقسام الثلاثة بعون الله تعالى.

القسم الأول في المقدمات السابقة

القول في وجوب الإمامة

اتفق جمهور الأمة على وجوب نصب الإمام في كل وقت، وأنكر ذلك هشام الفوطي[1] وأبو بكر الأصم[2] والنجدات أصحاب نجدة بن عامر[3] من الخوارج، وقالوا: لا يجب نصب الإمام.

---

1 - هشام بن عمرو الفَوْطِيُّ أبو محمد الكوفي، مولى بني شيبان: من متكلمي المعتزلة من أصحاب أبي الهذيل، صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال، أخذ عنه عباد بن سليمان، وانتسبت إليه فرقة قالت بآرائه تسمت بالفوطية أو الهشامية، ومبالغته في القدر أشد وأكثر من مبالغة أصحابه . فكان يمتنع من إطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى وإن ورد بها التنزيل، ومن بدعه في الإمامة قوله : إنها لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة، ومن أشهر ما عرف به تحريمه على الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل أو أن الله ألف بين قلوب المؤمنين. انظر النديم: الفهرست١/ ٢١٤، عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة (الطبقة السادسة) ص٦٩، الشهرستاني: الملل والنحل١/ ٩٧، البغدادي: الفرق بين الفرق ص٩٦.

2 - عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم (نحو٢٢٥هـ(. فقيه معتزلي مفسر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يخطئ عليا عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله، ومن بدعه أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم، وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي. وقد زعم أن الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن إذ لا فائدة في وجودهما، وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما. الزركلي: الأعلام ٣/ ٣٢٣، القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص٥٦.

3 - نجدة بن عامر الحروري الحنفي، من بني حنيفة، من بكر بن وائل (٦٩هـ(: رأس الفرقة النجدية نسبت إليه، من الحرورية، ويعرف أصحابها بالنجدات. من كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام. كان أول أمره مع نافع الأزرق، وفارقه لإحداثه في مذهبه. ثم خرج مستقلا باليمامة أيام عبد الله بن الزبير في جماعة كبيرة، فأتى البحرين واستقر بها وتسمى بأمير المؤمنين، ووجه إليه مصعب بن الزبير خيلا بعد خيل، وجيشا بعد جيش، فهزمهم. وأقام نحو خمس سنين وعماله بالبحرين واليمامة وعمان. الزركلي: الأعلام ٨/ ١٠، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ٤/ ١٤٩.

أما القائلون بوجوب نصبه فهم مختلفون، فمنهم من جعل الطريق إليه العقل وحده، ومنهم من جعل الطريق إليه السمع وحده، ومنهم من جعل الطريق إليه العقل والسمع جميعا، فهذه فرق ثلاث.

أما الفريق الأول وهم القائلون بأنه لا طريق إليه إلا العقل وحده فهم السبعية[1] والاثنا عشرية[2]، فإنهم زعموا أن الإمام من الألطاف العظيمة في أداء الطاعات والكف عن المحرمات فيجب ألا يخلي الله الزمان عنه، ثم إن السبعية زعموا أن الحاجة إلى الإمام

---

1 - السبعية من فرق الشيعة الروافض، وهم أتباع الإمام السابع محمد بن إسماعيل وينهون الإمامة عنده، ويطلق عليهم القرامطة والإسماعيلية، يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن أبي طالب وأن عليا نص على إمامة ابنه الحسن وأن الحسن بن علي نص على إمامة أخيه الحسين بن علي وأن الحسين بن علي نص على إمامة ابنه علي بن الحسين وأن علي بن الحسين نص على إمامة ابنه محمد بن علي ونص محمد بن علي على إمامة ابنه جعفر ونص جعفر على إمامة ابن ابنه محمد بن إسماعيل وهو الإمام السابع (١٩٨هـ)، وكان يكنى عنه بالمكتوم حذرا عليه من بطش العباسيين، والقرامطة تعده من أولي العزم، زعموا أنه حي إلى اليوم لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض وأنه هو المهدي الذي تقدمت البشارة به، واحتجوا في ذلك بأخبار رووها عن أسلافهم يخبرون فيها أن سابع الأئمة قائمهم . وقد لقب الإسماعيلية بالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء، وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدي وبهم يهتدي إمام يؤدي عن الله وحجة يؤدي عنه وذو مصة يمص العلم من الحجة وأبواب وهم الدعاة فأكبر يرفع درجات المؤمنين ومأذون يأخذ العهود على الطالبين ومكلب يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد ومؤمن يتبعه، قالوا: ذلك كالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة. انظر الإيجي: المواقف ص٤٢٢، ابن تيمية: منهاج السنة ١/ ٢٢٨، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٣٣٢، الزركلي: الأعلام ٦/ ٣٤.

2 - الاثنا عشرية من فرق الشيعة هم الذين ساقوا الإمامة من علي الرضا إلى ابنه محمد ثم إلى ابنه علي ثم إلى ابنه الحسن ثم إلى ابنه محمد القائم المنتظر الثاني عشر وقالوا: هو حي لم يمت ويرجع فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا. وغيرهم ساقوا الإمامة إلى الحسن العسكري ثم قالوا بإمامة أخيه جعفر، وقالوا بالتوقف عليه أو قالوا بالشك في حال محمد، ولهم خبط طويل في سوق الإمامة والتوقف والقول بالرجعة بعد الموت والقول بالغيبة ثم بالرجعة بعد الغيبة. الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٨٠.

ليستفاد منه معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يجوز عليه وما يستحيل، وزعموا أن هذه الأمور لا يمكن الوقوف على معرفة حقائقها إلا من الإمام، والاثنا عشرية فقالوا بأن الإمام لا يحتاج إليه في معرفة الله تعالى ولا في معرفة صفاته بل الحاجة إليه ليكون لطفا في أداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب للقبائح العقلية والشرعية.

وأما الفريق الثاني وهم القائلون بأنه لا طريق إلى وجوب الإمامة إلا بالشرع فهم أكثر المعتزلة والأشعرية.

وأما الفريق الثالث وهم الذين قالوا بأن العقل والشرع طريقان لوجوب الإمامة فهؤلاء هم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري وأصحابه، وهم لا يجعلونها لطفا في الدين ولهذا لم يقولوا بوجوب نصبه على الله، بل قالوا: إن وجوب نصبه يندفع به ضرر عظيم عن الخلق فيجب عليهم نصبه لدفع هذا الضرر.

وأما القائلون بعدم وجوب الإمامة فاختلفوا، فزعم الأصم أنه لا يجب نصبه في كل وقت، وإنما يجب نصبه عند ظهور الظلم ليدفع به، ويزول تنصيبه. وأما الفوطي فقد عكس الأمر وقال: لا يجب نصبه عند ظهور الظلم وتقوي الظلمة؛ لأنهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن الدخول تحت طاعته، فيصير نصبه زيادة في الفتنة ويكون الضرر به أعظم، فأما عند عدم الظلمة فإنه يجب نصبه لإظهار شعار الإسلام وإقامة واجباته. وأما النجدات[1] فلم يوجبوا نصب الإمام في حالة من الحالات. فهذا تفصيل المذاهب في وجوب الإمامة.

---

1 - النجدات من فرق الخوارج أتباع نجدة بن عامر الحنفي، وقد كان السبب في رياسته وزعامته أن نافع بن الأزرق لما أظهر البراءة من القَعَدَة عن الهجرة له إن كانوا على راية وسماهم مشركين، واستحل قتل أطفال مخالفيه ونسائهم، ففارقه جماعة من أتباعه وذهبوا إلى اليمامة، فاستقبلهم نجدة بن عامر في جند من الخوارج يريدون اللحوق بعسكر نافع فأخبروهم بأحداث نافع وردوهم إلى اليمامة، فبايعوا بها نجدة بن عامر، وأكفروا من قال بإكفار القَعَدَة منهم عن الهجرة إليهم وأكفروا من قال بإمامة نافع، وأقاموا على إمامة نجدة إلى أن اختلفوا عليه في

والمختار في إيجابها عندنا أن طريقه الشرع.

والمعتمد فيه مسالك ثلاثة:

الأول أنا نقول: أمر الله بإقامة الحدود في قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)[1] وقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)[2] وقوله تعالى في حد القاذف: (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وكذلك سائر الحدود، وأجمعت الأمة على أنه لا يتولى إقامة الحدود إلا الأئمة أو من يلي من جهتهم، فإذا كان لا يمكن إقامة الحدود إلا بواسطة الأئمة كان الأمر بإقامة الحدود أمرا بنصب الأئمة؛ لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فإنه يكون واجبا كوجوبه، فإذن نصب الأئمة واجب، وهذا هو المطلوب.

لا يقال: الأمر بقطع يد السارق وسائر الحدود لا يخلو إما أن يكون مشروطا بنصب الإمام أو لا يكون مشروطا به، فإن كان مشروطا به لم يثبت وجوب قطع السارق إلا عند وجود الإمام، ولا شك أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطا بشرط فإنه لا يجب على المأمور تحصيل ذلك الشرط، فإن الأمر بالزكاة لما ورد مشروطا بشرط ملك النصاب لم يجب على المكلف تحصيل النصاب ليجب فيه الزكاة، وأما إن لم يكن مشروطا به لم يلزم من وجوب

أمور نقموها منه. والنجدات لا تقول كما يقول باقي الخوارج بكفر علي بن أبي طالب، ولم يقولوا إن كل كبيرة كفر وإن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما. وزعموا أنهم لا يحتاجون إلى إمام وإنما عليهم أن يعلموا كتاب الله سبحانه فيما بينهم وأن يتناصفوا فيما بينهم ، وقد أجازوا الاجتهاد والتقية. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٨٧، الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٤.

1 - سورة المائدة: آية ٣٨.

2 - سورة النور: آية ٢.

قطع يد السارق نصب الإمام؛ لأنا نقول: بل هو مشروط بنصب الإمام، قوله: لا يجب نصبه كما لا يجب تحصيل نصاب الزكاة.

قلنا: الجواب عن هذا يستدعي الفرق بين ورود الأمر مشروطا وبين وروده مطلقا مع كون المأمور به موقوفا على الشرط، والأول هو الزكاة؛ فإن الأمر بها موقوف على حصول الملك للنصاب، والثاني الصلاة؛ فإن الأمر بها مطلق غير مشروط بالطهارة، وإن كانت الصلاة في نفسها متوقفة على الطهارة؛ فإنا نعلم بالضرورة الفرق بين ما إذا أمر بالصلاة أمرا مطلقا جازما حتما مع علمنا بأن الصلاة تكون مشروطة بالطهارة وبين ما إذا أمر بالصلاة أمرا مشروطا بالطهارة في وجوب تحصيل شرط الأول دون الثاني، فإذا عرفت هذا الفرق فنقول: الأمر بالقطع ورد مطلقا غير مشروط بوجود الإمام، وقد أجمعوا على وجوب اشتراطه، فوجب نصبه وصح ما قلناه، وظهر الفرق بينه وبين مسألة الزكاة.

المسلك الثاني أن الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله أجمعوا على وجوب نصب الإمام، لما روي أنه عليه الصلاة والسلام لما توفي خطب أبو بكر وقال: أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، لا بد لهذا الأمر من يقوم به، فانظروا ـ فهللوا ـ آراءكم رحمكم الله. فتبادروا من كل جانب يقولون: صدقت صدقت.[1] ولم يقل أحد منهم إنه لا حاجة إلى الإمام، ثم بكروا للاشتوار إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا أهم الأشياء وهو دفن رسول الله، ورأوا نصب الإمام والنظر فيه أهم من ذلك، وبالجملة خيرهم واجتهادهم عقيب موته عليه الصلاة والسلام يدل على اعتقادهم لوجوب ذلك.

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب الجنائز ـ باب الدخول على الميت بعد الموت) ٢/ ٧١ حديث رقم ١٢٥٢.

المسلك الثالث تقرير الإجماع على وجه آخر وهو ما علمنا من تشددهم في العهد عند موت كل إمام، كما كان من عهد أبي بكر إلى عمر وما كان من جعل عمر الأمر شورى، ثم ما كان عند قتل عثمان من فزعهم إلى أمير المؤمنين وعقد البيعة له، فاهتمامهم بذلك ومسارعتهم إليه دليل قاطع على اعتقادهم لوجوبه، وما دل على أن إجماعهم حجة قاطعة فهو بعينه دال على صحة ما قلناه، فثبت بما ذكرنا وجوب نصب الإمام شرعا.

وتمام تقرير الدليل بإيراد أسئلتهم والانفصال عنها، وهي خمسة:

السؤال الأول قالوا: لو وجب نصب الإمام لكان وجوبه لا يخلو إما أن يكون لفائدة أو لغير فائدة، ومحال أن يكون نصبه لغير فائدة؛ لأنه يكون خطأ وعيبا، وإن كان نصبه لفائدة فتلك الفائدة إما أن تكون دينية أو دنيوية، فإن كان لفائدة دينية فهي إما لأنه الأصل في معرفة الله ومعرفة صفاته كما تقوله الملاحدة والسبعية لعنهم الله وأبادهم، وإما لغير ذلك من كونه لطفا في أداء الواجبات والكف عن المحرمات كما تقوله الاثنا عشرية، والقسمان عندكم باطلان، فبطل أن يكون نصبه لفائدة دينية، وإن كان نصبه لفائدة دنيوية فهي إما جلب نفع، وجلب النفع غير واجب بالاتفاق، فلا يكون واجبا لأجله، أو دفع ضرر، ودفع ضرر المضرة مقرر في العقل، فلا يحتاج إلى الإمام.

والجواب أن نقول: إن وجوب نصب الإمام يكون لغرضين:

أحدهما ديني سوى ما تقوله الملاحدة من كونه أصلا في معرفة الله ومعرفة صفاته، وسوى ما تقوله الإمامية من كونه لطفا في الطاعات واجتناب المقبحات، بل لأجل إظهار شعار الدين كالجهاد وحفظ الحوزة وإقامة الأحكام من الحدود ونصب الحكام وإقامة الجمع والأعياد وغيرها.

وثانيهما غرض دنيوي وهو دفع ضرر الخلق عن بعضهم بعض؛ فإن الخلق لا ينفكون عن الإيذاء والتأذي، وكف الظلم والتظالم، وفي هذا غرض عظيم ومقصد كلي، قوله: دفع الضرر مقرر في العقل فلا يحتاج إلى الإمام، قلنا: نحن لا ننكر قبحه بالعقل ولكن قد لا يلتفتون إلى المضرة الآجلة ويؤثرون النفع العاجل بالظلم والتظالم، فسقط ما ذكروه.

السؤال الثاني نصب الإمام يتضمن الإضرار بالخلق، فيجب ألا يكون واجبا، وإنما قلنا: إنه يتضمن الإضرار بالخلق؛ لأنه ربما يستنكف بعض الناس عن طاعته فيحاربونه، فربما قتلهم وربما قتلوه، فتعظم الفتنة وتشتد البلوى، وفي هذا ضرر عظيم على الخلق، فوجب ألا يتوجه نصبه.

والجواب أن ما ذكرتموه أمر موهوم لا أصل له ولا حقيقة لثبوته، بل الظاهر أن في نصبه صلاحا للخلق وقطعا لشجارهم وكفا للمظالم فيما بينهم، بل لا يمتنع أن يكون عدمه ضررا على الخلق وتركا لصلاحهم وإخلالا بأمورهم، فوجب ترجيح نصبه على عدم نصبه كما قلناه.

السؤال الثالث قالوا: أجمعت الأمة على أن الطريق إلى الإمامة ليس إلا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار أو الدعوة، والدعوة والنص باطلان بما تذكره المعتزلة، والاختيار أيضا باطل بما تذكرونه أنتم، فإذا كان لا طريق إلى الإمامة إلا أحد هذه الأمور الثلاثة، وكلها فاسد، وجب القول ببطلان وجوب نصب الإمام.

والجواب أنا سنوضح القول في طريق الإمامة وبيان المختار من هذه الوجوه على أن فيما ذكروه إبطالا لما أجمعت عليه الأمة وخروجا للحق عن أيديهم، فيجب أن يكون باطلا.

السؤال الرابع قالوا: شرط الإمامة الورع والاجتهاد، وضبط علوم الاجتهاد أمر صعب، وإحراز شروطه متعذر، وربما يستغرق الإنسان في بعض علوم الاجتهاد معظم

عمره فلا يحصل منه على المطلوب، فكيف حاله إذا أراد إحراز جميعها، وإذا كان إحرازها متعذرا كان نصب الإمام متعذرا أيضا، وهو المطلوب.

والجواب من وجهين:

أما أولا فإن قلنا: إن الاجتهاد ليس شرطا في الإمام، وإن إمامة المقلد صحيحة. لم يلزمنا ما قلتم إذا كان محرزا لسائر الصفات من الورع وحسن السياسة والتدبير، كما سنقرره بعد إن شاء الله تعالى، وإن قلنا: إن الاجتهاد شرط في الإمام. فإن إمامة المقلد ليست صحيحة، فنقول: إن كان الاجتهاد ممكنا فنصب الإمام واجب، وإن كان غير ممكن لم يجب؛ لأنا إنما نوجب الإمامة مع الإمكان دون التعذر والاستحالة.

وأما ثانيا فسنوضح الكلام في عموم الاجتهاد ونبين مقدار الواجب منها وأن إحرازه ممكن على القرب فسقط ما ذكروه.

السؤال الخامس لو وجب نصب الأئمة لكان لا يخلو إما أن يجب نصب إمام واحد أو أكثر، فالأول باطل؛ لأنه يستحيل أن يكون أمره نافذا في قضية واحدة في جهة المشرق والمغرب جميعا، والثاني باطل أيضا؛ لأن الإجماع على بطلان إمامين في وقت واحد، فيجب القضاء ببطلان نصب الأئمة.

والجواب أن المحال إنما يلزم إذا كان منفذا للقضية الواحدة في المشرق والمغرب بنفسه، فأما إذا كان بنصب القضاة وإنفاذ الأمراء والولاة فإن ذلك غير متعذر كما كان حال الخلفاء في جميع الأقطار، فثبت بمجموع ما ذكرناه وجوب نصب الأئمة، وسقط ما تعلقوا به.

القول في بطلان قول الاثنا عشرية بوجوب الإمامة عقلا.

قالوا: الإمامة لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات، واللطف واجب، فيلزم أن تكون الإمامة واجبة، وإنما قلنا: إن الإمامة لطف؛ فلأنا نعلم بالضرورة بعد استقرار العادات أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على فعل الواجبات ويعلمهم معالم الدين فإن حالهم في أداء الواجبات والكف عن المحرمات أقرب منهم إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، ولا معنى للطف إلا ما ذكرناه. وإنما قلنا: إن اللطف واجب. فلأمرين أما أولا فلأن اللطف كالتمكين، لما ثبت في الشاهد أن أحدنا إذا دعى غيره إلى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على هذا الغرض وقت التناول ولم يعرض له ما يغير داعيه وعلم أنه متى استبشر في وجهه فإنه يتناول طعامه، ومتى لم يفعل ذلك فإنه لا يتناوله، فإنا نعلم أن تركه للاستبشار والحال ما ذكرناه يجري مجرى رد الباب في وجهه ومنعه، والعلم بذلك ضروري في مجرى العادة.

وأما ثانيا فهو أن المكلف لو لم يجب عليه اللطف لكان لا يقبح منه أيضا فعل المفسدة؛ لأنه قد تقرر في العقول أنه لا فرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك فعل يخل المكلف عند تركه بالواجب، والعلم بذلك ضروري، فيجب أن يكون اللطف واجبا، وإذا ثبت وجوب اللطف ثبت أن الإمامة واجبة، وفي ذلك غرضنا.

والمعتمد في فساد كلامهم مسالك:

الأول أنا لا نسلم أن الإمامة لطف، قوله: إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم في فعل الواجبات وترك القبائح أقرب من حالهم إذا لم يكن لهم ذلك الرئيس. قلنا: هذا القدر لا يكفي في الدلالة على كون الإمام لطفا، إلا بتقدير خلو نصب الإمام عن جميع جهات القبح، وكون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه

مفسدة من وجه آخر، فعليكم الدلالة تقيمونها على أن نصب الإمام خال عن جميع جهات القبح؛ لأنكم إذا لم تقيموا دلالة على ذلك كنتم تجوزون ما لو ثبت لقطعتم بكون الإمام ليس بلطف، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكون الإمام لطفا، فثبت أن ما ذكرتموه لا يكفي في بيان كون الإمام لطفا إلا بعد أن تضموا إليه الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح، وليس في استدلالكم ما يبطل هذا الاحتمال.

المسلك الثاني أنا لا نقتصر على تجويز المفسدة في نصب الإمام، بل نبين وقوعها وذلك ظاهر بوجهين:

أما أولا فبأن يقال: إن نصب الإمام يقتضي أن يكون المكلف فاعلا للواجب وتاركا للقبيح لا لوجهيهما الذين يقعان عليه ولكن للخوف من الإمام، وأما عند عدم نصب الإمام فالمكلف إنما يفعل الواجب لوجوبه ويترك القبيح لقبحه لا للخوف من الإمام، إذ لا إمام هناك، وإذا كان الأمر هكذا فإذن نصب الإمام لا ينفك عن هذه المفسدة، فيجب القول ببطلان نصبه.

وأما ثانيا فنقول: إن فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الإمام أشق من فعلها وتركها عند وجوده، فإذا كان الحال كما ذكرنا كان في نصب الإمام مفسدة، وهو نقصان الثواب من هذا الوجه، وبتقدير ما ذكرنا لا نسلم حسن نصبه فضلا عن وجوبه، لا يقال: ورود الشرع لوجوب نصب الإمام قد دل على عدم هذه المفسدة؛ لأنا نقول: هذا صحيح ولكن يصير الاستدلال على وجوب نصب الإمام أمرا شرعيا، وفيه بطلان مذهبكم بوجوب نصبه من جهة العقل.

المسلك الثالث لو وجب نصب الإمام من جهة العقل لكونه لطفا لكان لا يخلو إما أن يجب نصبه في كل الأزمنة أو في بعضها، والقسمان باطلان، فيبطل القول بوجوب نصب

الإمام عقلا، وإنما قلنا باستحالة نصبه في كل الأزمنة؛ فلأن من الجائز أن يتفق في بعض الأزمنة قوم يستنكفون عن الدخول تحت طاعة الغير، ويعلم الله تعالى من حالهم أنهم متى نصب لهم رئيس طغوا وبغوا وقصدوه بالقتل وأثاروا الفتن العظيمة وإذا لم ينصب لهم رئيس أصلا فإنهم لا يقدمون على قبيح، وهذا الاحتمال ممكن الوقوع، فيكون نصب الإمام في ذلك الزمان قبيح لما فيه من المفسدة، ثم لا زمان يفرض على التعيين إلا ويمكن أن يكون محتملا لوقوع هذا المقدر، فإذن يمتنع نصب الإمام في جميع الأزمنة، وإنما قلنا باستحالة نصبه في بعض الأزمنة فلأن الغرض من نصب الإمام ليس إلا أن يكون لطفا في فعل الواجب والكف عن القبيح، وليس يختص وقتا دون وقت، فإذا بطل هذان القسمان كما ذكرنا بطل كونه واجبا.

المسلك الرابع وهو أن ما أوردتموه دلالة على كون الإمام لطفا هو منقوض، والدليل المنقوض لا يمكن الاستدلال به، مثال كونه منقوضا أنا لو قدرنا في كل بلدة وفي كل محلة رئيسا يدعو الخلق إلى فعل الواجبات ويكفهم عن المحرمات لكان امتناع الخلق عن القبائح أوفر وإقدامهم على فعل الطاعات أكثر مما إذا لم يكن لهم إلا رئيس واحد أو إمام واحد، وكذلك لو قدرنا الولاة والقضاة والأمراء معصومين لكان ذلك أبلغ في الزجر عن القبائح وأكثر مواظبة على فعل الواجبات، وما ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب الإمامة ونصب الأئمة بالعقل قائم في هذه التفاصيل مع أن شيئا منها لم يجب عقلا عندكم، فبطل ما ذكرتموه وانتقض ما جعلتموه دلالة على نصب الإمام.

المسلك الخامس هب أنا سلمنا كون الإمام لطفا فلا نسلم أن اللطف واجب، فأما قولهم أولا: إن اللطف يجري مجرى التمكين. فلا نسلمه قوله: من قدم الطعام إلى إنسان وأراد منه أن يتناول ذلك الطعام، وعلم أنه لا يتناوله إلا إذا تواضع له، فإن تركه للتواضع يقدح في

كونه مريدا من ذلك الإنسان أن يتناول ذلك الطعام. قلنا: لا نسلم أن تركه للتواضع والحال هذه يقدح في كونه مريدا لأكله على الإطلاق.

بيانه: أن الإرادات مختلفة، فقد يكون الإنسان مريدا من غيره أن يتناول طعامه إرادة إلى كل غاية حتى يقدر أنه يفعل كل ما يعلم أن ذلك الضيف يتناول طعامه لأجله، وقد يكون مريدا من غيره أن يتناول طعامه ولكن لا إلى هذا الحد، بل يقول: أريد منك أن تأكل طعامي ولكن لا يجب علي أنك إذا وقفت أكلك علي أن أقبل رجلك، فإني لا أفعل ذلك، بل أريد منك إرادة لا إلى هذا الحد، فإذا عرفت هذا التفصيل فنقول: الإرادة إذا كانت واقعة على الوجه الأول كان ترك التواضع قادحا فيها، فأما إذا كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نسلم أن ترك التواضع قادحا فيها، والعلم بذلك ضروري بعد الخبرة والتجربة، فإذا تقررت هذه القاعدة قلنا: فلم قلتم: إن الله تعالى أراد من المكلفين فعل الطاعات واجتناب المقبحات على الوجه الأول حتى يلزمه فعل اللطف. وبيانه أن التكليف تفضل من الله وإحسان، والمتفضل لا يجب عليه أن يأتي بأقصى مراتب الفضل، وإذا كان الأمر هكذا حسن من الله أن يريد الطاعة وترك المعصية على الوجه الثاني، وعلى هذا التقدير لا يلزم من ترك اللطف القدح في ترك الإرادة.

وأما قوله ثانيا: إن ترك اللطف كفعل المفسدة، وإذا جاز من الله تعالى ترك اللطف جاز منه أن يفعل المفسدة. قلنا: إن عنيتم أن أحدهما يماثل الآخر في حقيقته فهو باطل قطعا؛ لأن ترك فعل شيء لا يكون مثلا لفعل شيء آخر، وإن عنيتم أنه يماثله في كونه إضرارا بالغير، وذلك هو علة القبح، فيجب اشتراكهما في القبح، فهو باطل أيضا؛ لأن الفرق ظاهر لأنه لا معنى لكون ترك اللطف ضررا إلا لأنه ترك للانتفاع، ولا يلزم من قبح فعل الإضرار قبح ترك الانتفاع، ألا ترى أنه يقبح منا أن نضر بالفقير ولا يقبح منا ترك نفعه، فبطل ما ذكروه وصح أنه لا طريق إلى وجوب نصب الإمام إلا بالشرع.

لا يقال: لو جاز القدح في كون الإمامة من الله تعالى لطفا في جميع التكاليف فالاحتمال الذي ذكرتموه وهو تجويز المفسدة لجاز القدح به في كون معرفة الله تعالى لطفا لنا؛ لأن الذي يمكن في بيان كون المعرفة لطفا هو كونها باعثة على أداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقلية، فأما خلوها عن جميع جهات القبح فذلك لا يمكن إثباته بالاتفاق، فيجب أن لا تكون المعرفة لطفا؛ لتجويز أن تكون فيها مفسدة وهذا محال؛ لأنا نقول: إن معرفة الله تعالى ليست من الألطاف التي يجب على الله تعالى فعلها، بل إنما يجب فعلها على العبد، فلا يلزم ما ذكرتم، وإذا كان الأمر هكذا فنقول: متى دل الدليل على كون معرفة الله لطفا ومصلحة ولم يدل دليل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه، فحينئذ يغلب على ظننا كون المعرفة لطفا، فيجب علينا فعلها؛ لأن الظن يقوم مقام العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا.

ألا ترى أن الجالس تحت جدار مائل إذا غلب على ظنه سقوطه عليه فإنه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع، وإذا عرفت هذا فنقول: لا جرم يكفي ظن كون المعرفة لطفا في وجوبها علينا، وأما الإمامة فأنتم توجبونها على الله تعالى فلا يكفي في إيجابها على الله ظن كونها لطفا، فما لم يعلم بالدلالة القاطعة خلوها عن جميع جهات القبح ولا يمكن القطع بكونها لطفا فلا يمكن إيجابها على الله، فظهر الفرق بينهما، فهذا محصول الكلام في هذه المسألة.

القول في الصفات المعتبرة في حق الأئمة وما يجب اشتراطه منها وما لا يجب

وفيه نظران:

النظر الأول في الصفات التي يجب اعتبارها.

وهي تسع:

واعلم أن الصفات التي يجب حصول الإمام عليها قسمان:

القسم الأول أصول لغيرها وهي: الذكورة والحرية والبلوغ والعقل.

أما الذكورة فإنما وجب اشتراطها لأمرين:

أما أولا فلأن الغالب من حال النساء ألا تحصل بهن هذه الصفات التي سنذكر وجوب كون الأئمة عليها من السياسة والتدبير وغيرهما.

وأما ثانيا فلأن النساء لا يحصل لهن من الهيبة ما يحصل للرجال لضعفهن، ومبنى أمر الإمامة على إنفاذ الأمور والأحكام وتقرير السلطنة.

وهكذا الحال في البلوغ والعقل؛ فإن الغالب من حال الصبيان ضعف العقل وعدم الاستقلال بتدبير أمر، وأما الحرية فلاستحقار الناس بالعبيد ونزول قدرهم وركة أمرهم، وهذا مناقض لأمر الإمامة؛ فإن مبناها على الرفعة وعظم حال المنزلة عند الله تعالى؛ ولأن أزمة العبيد مشغولة بخدمة السادات، فهذه الأمور الأربعة لا خلاف في وجوب اعتبارها لما ذكرنا.

القسم الثاني صفات متفرعة على هذه وهي أربع:

الأولى أن يكون عالما مجتهدا في أصول الدين وقواعد الشريعة وفروعها حتى يكون متمكنا من إيراد الأدلة وحل الشبه في أصول الديانة ومن الفتوى في أحكام الشريعة، وفي هذه الصفة بحثان:

البحث الأول في تفصيل العلوم: لا بد للإمام منها ليحصل له منصب الاجتهاد، ومجموعها علوم ثمانية، فأربعة منها أصول وهي العقل والكتاب والسنة والإجماع، ويتفرع

على هذه الأربعة علوم أربعة لا بد من إحرازها، وهي علم النحو وعلم اللغة وعلم الناسخ والمنسوخ والعلم بأحوال الرواة ومن تقبل منهم ومن ترد، فهذه العلوم الثمانية يجب تحصيلها لكل مجتهد؛ لأن الغرض بالاجتهاد هو تحصيل الحكم من هذه الأصول وكل واحد من هذه العلوم على حظ وقدر من الحكم لا يحصل إلا بإحرازه فقد اشتمل قولنا: إن الغرض بالاجتهاد تحصيل الأحكام من الأصول على معرفة الأصل والحكم وطريق التحصيل. وهذه الأمور الثلاثة التي لا يمكن تحصيلها وإتقانها إلا بمعرفة هذه العلوم الثمانية، فلهذا وجب تحصيلها على كل مجتهد.

البحث الثاني في مقدار الواجب منها:

واعلم أنا إذا أوجبنا على المجتهد أن يكون حاصلا على معرفة هذه العلوم الثمانية فلسنا نريد أن يكون محيطا بأسرارها ودقائقها مستوليا على جميع أطرافها، فهذا لا محالة يتعذر ولا يكاد يوجد، فلا بد من ضبط مقدار ذلك، ويحصره عندنا إجمال وتفصيل، أما الإجمال فيجب أن يكون متمكنا من تحصيل الحكم في الحادثة؛ فإن لم يكن متمكنا من ذلك فهو نقصان، وما عدا ذلك فهو زيادة وفضل وتبحر في العلوم.

وأما التفصيل فقد ذكرنا أن المشترط من العلوم أمور ثمانية، فلنذكرها واحدا واحدا وما يلزم منها وما لا يلزم بكلام وجيز، فنقول: أما الكتاب فلا بد من العلم به؛ لأنه أصل من أصول أحكام الشريعة، ولا يلزمه حفظ جميعه، بل الذي يتوجه من العلم به هو مقدار خمسمائة آية، ولا يلزم أن يكون حافظا له من ظاهر قلبه، بل يجب عليه العلم ليطلبها من مكانها. وأما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي هي متعلق الأحكام، فكم من حكم ليس مستندنا فيه إلا أخبار الرسول وأفعاله وتقريراته، ولا يلزمه حفظها من ظاهر قلبه ولا يلزمه أيضا الإحاطة بجميعها بل مقدار ما يتعلق بالأحكام الشرعية دون المواعظ والآداب والحكم. وأما الإجماع فيجب عليه ألا يفتي بحكم قد وقع الإجماع على خلافه، ولا بد من

العلم بهذا القدر؛ لأن مخالفة الإجماع حرام محظور، ولا يلزم الإحاطة بجميع الإجماعات بل يكفيه هذا القدر. وأما العقل فنريد به أن الأصل هو البقاء والبقاء على البراءة الأصلية، ولا يحصل التغيير عن الأصل إلا بدليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، فإذا لم يكن شيء من هذه الأصول فالأصل هو البراءة الأصلية.

فهذه هي الأصول الأربعة ويتلوها علوم أربعة، فاثنان منها مقدمان وهما علم النحو اللغة، ولا بد من الحصول عليهما ليتمكن من معرفة خطاب الله وخطاب رسوله، وحد ذلك أن يكون متمكنا من فهم حقيقته ومجازه، ويفرق بين النضر والظاهر والمجمل والمبين والمطلق والمقيد، ولا يشترط أن يكون محيطا بجميع أسرار اللغة والنحو ودقائقهما وأن يبلغ مبلغ المبرد وسيبويه، وأما العلمان المتممان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ، ومقدار ذلك وحده أن لا يفتي بحكم قد نسخ، ولا يلزم أن يكون محيطا بجميع الأمور والوقائع المنسوخة. وأما الثاني فالعلم بأحوال الرواة ونقلة الأحاديث، ومن يقبل منهم ومن هو مردود، ومقدار ذلك أن يعلم بكون الراوي عدلا ضابطا، ولا يلزم أن يكون عالما بجميع طرائقهم وأحوالهم وأنسابهم وسيرهم، بل يكفي ما ذكرناه. فهذا محصول الكلام في معرفة هذه الصفة ومقدار ما يتوجه من تحصيلها.

الثانية التدبير: وحاصلها أن يكون ذا رأي ومتانة فيدبر الحرب والسلم ويشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين، ولا يلزم أن يكون بالغا في الحلم والأناة كل غاية؛ فإن هذا يتعذر، ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يزعجه الفشل.

الثالثة الشجاعة: بحيث يكون مجمع القلب شديد البأس لا يضعف عن لقاء العدو ولا يجبن عن الحرب، ولا يلزم أن يكون حاصلا في الرتبة العليا من الشجاعة بحيث يكون فائقا على الشجعان.

الرابعة العدالة: ويجب أن يكون عدلا في الظاهر؛ لأن الفاسق لا يوثق به في جميع ما يحاول من أمر الديانة؛ لأنه ربما أخل بأمر المسلمين في تدبير الحرب والسلم ووضع الحقوق والأموال في مواضعها، ويندرج في ضمن هذه الصفة كونه مسلما بطريق الأولى؛ لأنه لا يكون عدلا إلا مع مجانبة الكبائر من الكفر والفسق، ولا يشترط حصوله في أعلى مراتب الكمال في الورع والزهد، ولكن مقدار الغرض يحصل بمجانبة الكبائر والتنزه عن الأمور المستخفة.

فهذه الصفات لا بد من تحققها في الأئمة على هذا الاعتبار الذي أسلفناه في هذه الأمور الثمانية، بقي ها هنا صفة تاسعة، وهي اعتبار النسب، فالذي عليه أئمة الزيدية ومن تابعهم أنها محصورة في أولاد البطنين، وعند جماهير المعتزلة والأشعرية أنها محصورة في بطون قريش، وحكى الجاحظ عن جل المعتزلة أنها في جميع الناس، وهذا قول الخوارج، وفيما نقله الجاحظ ضعف، بل الظاهر من قولهم ما حكيناه عنهم من كونها في جميع قريش، وقد حكي عن أبي علي أنه قال: إن قدر خلو الزمان عن صالحي قريش جاز نصب الإمام من غيرهم؛ لئلا تضيع الحدود وتتعطل الأحكام، لكن الظاهر من قول جماهيرهم ما قلناه، والمختار أنها في قريش، ودليلنا على الخوارج في بطلان مذهبهم وجهان:

أحدهما الإجماع: فإنه قد ثبت بتواتر النقل أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة لأنفسهم واعتقدوا صحتها فيهم منعهم أبو بكر لعدم كونهم من أهلها في مشهد من الصحابة واشتهر قوله في ذلك ولم ينكر أحد ما ادعاه أبو بكر من وجوب كون الإمامة في قريش، وهذا يدل على انعقاد الإجماع على رعاية هذا الشرط واختياره.

الوجه الثاني السنة: فإنه قد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «الأئمة من قريش»[1]. رواه أبو بكر وكثير من أكابر الصحابة، وحاصل الاستدلال به أن الألف واللام للاستغراق، فيكون معنى الحديث أن كل الأئمة من قريش سواء كان سياق الحديث يفهم منه الأمر أو الخبر؛ فإنه يمنع من كون الإمام غير قرشي، وقال عليه الصلاة والسلام: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره»[2]. وقال عليه الصلاة والسلام: «قدموا قريشا ولا تقدموها»[3]. ولهم شبهتان:

الأولى نقليه وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «أطيعوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»[4]. قالوا: فظاهر الحديث يقتضي نفي اعتبار النسب في الأئمة والأمراء، وهذا هو مطلوبنا.

---

1 – رواه أحمد في مسنده ١٩/ ٣١٨، حديث رقم ١٢٣٠٧ بزيادة: "إن لهم عليكم حقا ولكم عليهم حقا مثل ذلك ما إن استرحموا فرحموا وإن عاهدوا وفوا وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين". والحاكم في المستدرك ٤/ ٨٥، حديث رقم ٦٩٦٢ بزيادة: "أبرارها أمراء أبرارها وفجارها أمراء فجارها، ولكل حق، فآتوا كل ذي حق حقه وإن أمرت عليكم عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له وأطيعوا ما لم يخير أحدكم بين إسلامه وضرب عنقه، فإن خير بين إسلامه وضرب عنقه فليقدم عنقه فإنه لا دنيا له ولا آخرة بعد إسلامه". وصححه الألباني في إرواء الغليل ٢/ ٢٩٩ رقم ٥٢٠.

2 – رواه البخاري: التاريخ الكبير ٣/ ٤٨٥، رقم ١٦٢٢ بلفظ: "الولاة من قريش". والبيهقي: السنن الكبرى ٨/ ١٤٣، المتقي: كنز العمال ٥/ ٥٩٦حديث رقم ١٤٠٥٩.

3 – مسند الشافعي (كتاب الأشربة وفضائل قريش) ص٩٤، بزيادة: "وتعلموا منها ولا تعلموها"، الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب فضائل قريش) ١٠/ ٢٥، بزيادة: "ولولا أن تبطر قريش لأخبرتها بما لها عند الله". وصححه الألباني في إرواء الغليل ٢/ ٢٩٥، حديث رقم ٥١٩.

4 – أخرجه مسلم (كتاب الحج ـ باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا) ١/ ٥٣٠ حديث رقم ٣١٩٨ بلفظ: "إن أمر عليكم عبد مجدع ـ أسود ـ يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا له وأطيعوا". ابن ماجه (كتاب الجهاد ـ باب طاعة الإمام) ص٤١٨ حديث رقم ٢٩٧١.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلأن المقصود بالحديث المبالغة في الانقياد لأمر الولاة والأئمة وترك الأنفة وهضم النفوس وإزالة النخوة.

وأما ثانيا فليس في الحديث دلالة لكم، فإنا نقول: إن كل إمام سلطان وليس كل سلطان إماما، فلا يلزم من دلالة الحديث على كون العبد الحبشي سلطانا دلالته على كونه إماما.

الشبهة الثانية عقلية قالوا: الغرض من الإمام القيام بمصالح الأمة في جميع الأمور الدينية والدنيوية، وهذا حاصل من دون اعتبار النسب، فلا حاجة إلى اعتباره.

والجواب: قد دللنا على كون الشرع قد اعتبر هذه الصفة، فلا جرم وجب الاحتكام له ووجب رعاية هذا الشرط، فسقط ما قالوه. فأما اعتبار كونه من أولاد فاطمة فهذا مذهبنا خلافا للمعتزلة، والعمدة لأصحابنا في حصرها فيهم وجهان:

الأول إجماع أهل البيت عليهم السلام في حصرها فيهم، وإجماعهم حجة للآية والخبر.

الوجه الثاني أنا نقول: أليس قد دل الشرع على وجوب كون الإمام قرشيا كما قررناه، فإذا ثبت ذلك فنقول: الإجماع ينعقد على صحة جوازها فيهم من جهة الأمة؛ لأن من اشترط في الإمام كونه قرشيا فهم أوسط قريش، ومن لم يعتبر ذلك ما دخل؛ فإن الإجماع ينعقد على ما قلناه، وإذا كان الجواز ثابتا بالإجماع ولا دلالة على ما خالف ذلك فيجب القضاء بما دل عليه الإجماع دون ما سواه؛ ولأنه لا وجه يحصرها في قريش من بين سائر الناس إلا لأجل شرفهم وقربهم من الرسول عليه الصلاة والسلام، وإذا كان الأمر هكذا فلا شك أن أولاد فاطمة بهذه الصفة أخلق وهم بها أولى وأحق؛ لأن قربهم بالرسول أكثر وشرفهم أعظم وأوفر، فيجب قصرها عليهم.

فهذه جملة الكلام في هذه الصفات التسعة المعتبرة في الأئمة، والإمامية يعتبرون صفات أخر، ونحن لا نعتبرها ونحن الآن نوردها على إثر هذه الصفات، ونبطل ما زعموه بعون الله تعالى.

النظر الثاني في الصفات التي لا يجب اعتبارها.

وهي منقسمة باعتبار عدم اشتراطها في الإمامة إلى أقسام أربعة:

القسم الأول في نفي العصمة.

ولم يشترط العصمة في الإمام أحد إلا الإمامية والسبعية من الملاحدة، والمعتمد في بطلان مذهبهم مسالك:

الأول أنا نقول: الإمامة عبارة عن مجموع أمرين: أحدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعا، والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص آخر عليه شرعا، فلو توقفت الإمامة على العصمة لكان ذلك إما أن يكون للوصف الأول أو للثاني أو لمجموعهما، والأقسام الثلاثة كلها باطلة، فيجب بطلان اشتراط العصمة، أما الأول فباطل بالأمير والقاضي؛ فإن حكمهما نافذ على غيرهما شرعا، ولا عصمة لهما باتفاق. والثاني باطل أيضا؛ فإن الأمير والمتولي من جهة الإمام إذا كانا في أبعد الأقطار فإنهما في هذه الحالة لا ينفذ حكم الإمام عليهما، ومع ذلك فلا عصمة لهما. والثالث باطل أيضا لمثل هذا؛ فإن الأمير الذي آلى بالمشرق حال كون الإمام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم أحد غير الإمام، والإمام غير نافذ الحكم عليه في هذه الحالة، وحكم الأمير نافذ على غيره، والعصمة غير معتبرة، فإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة كان اعتبار العصمة باطلا نصا في الإمام.

المسلك الثاني لو وجب على الله تعالى نصب الإمام المعصوم لفعله، ولو فعله لكان ظاهرا موجودا، فلما لم يكن ظاهرا علمنا أنه غير واجب، وإنما قلنا: إنه لو كان واجبا لفعله؛ فلأن الوجوب من أعظم الدواعي إلى وجود الفعل في حقه تعالى، وإنما قلنا: إنه لو فعله لكان ظاهرا موجودا؛ فلأنا نعلم بالضرورة أنه لا وجه لإيجاب ذلك على الله تعالى إلا لينتفع به الخلق في جميع أمورهم الدينية والدنيوية، ثم نعلم قطعا بالضرورة أن هذا المقصود لا يحصل إلا إذا كان ظاهرا متمكنا من الترغيب والترهيب ودعا الخلق إلى الدين، فأما إذا كان مخفيا فإنه لا يحصل به شيء من المقصود.

المسلك الثالث أنا لو سلمنا لهم وجوب العصمة في الإمام فإنا نقول لهم: أين هذا الإمام الذين تدعون عصمته ويستفاد منه علوم الدين وأحكام الشريعة، فحينئذ لا يمكنهم الإشارة إلا إلى جلف جاهل لو حاولنا تفهيمه أظهر دليل يذكره المتكلمون لعجز عن فهمه والإحاطة بعلمه فضلا عما وراء ذلك من معرفة أسرار الشريعة والإحاطة بدقائقها، وهكذا إذا قلنا لهؤلاء الإمامية: أين إمامكم هذا الذي زعمتموه لطفا في أداء الطاعات واجتناب المحرمات ؟ لم يسيروا إلا إلى إمام لم نعرف له في الدنيا أثر ولا سمع له حس ولا خبر، وظهر من ذلك أن كلام كل واحد من الفريقين يقرب بعضه من بعض في الضعف والركة، وأن الإمام الذي يذكرونه أمر في الوهم لا أثر له في الوجود، وأنه لا غرض لهم في إثبات هذا الإمام إلا القدح في أصول الديانة والهدم لقواعد الشريعة.

والعجب من هؤلاء الملاحدة حيث كانوا يطعنون في النظر، ويحكمون بأن اليقين في معرفة الله تعالى وما يجب له وما يجوز عليه وما يستحيل لا يحصل إلا بقول الإمام المعصوم بزعمهم، فإن صح ما قالوه فيجب أن يكون إمامهم هذا قد بين لهم ذلك بيانا شافيا لا يعترضه الشك ولا يعتريه الريب، لكنا إذا نظرنا في أدلة مذاهبهم في ذات الله وصفاته وكيفية فاعليته وبراهين حكمته وجدناها أرك المذاهب وأسخفها، مثل استدلالهم بكون

الأفلاك سبعة والسيارة سبعة على كون الأئمة سبعة، ثم قولهم: إنه تعالى لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود ولا معدوم ولا لا معدوم. ثم قولهم في السابق والتالي بذلك المذاهب المحمقة والتزاييف المزورة، ورأيناهم يذكرون كلمات يضحك منها، وهم مع ذلك يعولون في تلك الخرافات على الوجوه العقلية، ومن هذه حاله كيف يتأتى منه القدح في النظر والعقل.

واحتجوا على وجوب العصمة بشبه ركيكة

الشبهة الأولى قالوا: الشريعة لا بد لها من ناقل ثم ذلك النقل لا يخلو إما أن يكون بالتواتر أو بالآحاد، والأول باطل إذ ليس يجب في كل ما نص الله عليه أن يكون معلوما لأهل التواتر، والثاني باطل أيضا لأن الآحاد ليس أحدهم بموصل إلى العلم، وأصول الشريعة لا بد فيها من الوصول إلى العلم، فإذا بطل هذان القسمان ثبت أنه لا بد من معصوم ليكون حجة في نقل الشريعة، وإلا لما قطعنا بوصول كل الشريعة إلينا.

والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول: إنكم لم تشاهدوا هذا الإمام الذي زعمتم عصمته، فالطريق الذي وصلت إليكم الشريعة من جهته جاز وصولها إلينا من جهة الرسول، ولا حاجة بنا إلى الإمام.

وأما ثانيا فما كان التعبد فيه بالعلم فلا بد من حصول التواتر به، وما كان تعبدنا فيه بالعمل كفى فيه غلبة الظن بخبر الواحد على شرائطه.

الشبهة الثانية قالوا: اختلفت الأمة في أحكام وليس في كتاب الله ولا في السنة المتواترة ما يدل عليها، والقياس وأخبار الآحاد ليسا طريقا إلى الشريعة، فلا بد من معصوم يستفاد منه معرفة الحق في هذه الأحكام.

والجواب أنا لا نسلم أنه ليس في كتاب الله ولا في السنة المتواترة ما يدل عليها، فإن أكثر عمومات الكتاب والسنة وافية بمعظم الأحكام الشرعية، ولهذا نجد كثيرا من الفقهاء بنى على قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1]. أكثر المسائل الخلافية، ثم ولو سلمنا أنه ليس في الكتاب ولا في السنة بيانها، لكن القياس وخبر الواحد طريقان إلى الأحكام الشرعية، وبيانه مقرر في أصول الفقه، ثم نقول أيضا: هذا متوجه عليكم؛ فإن الأحكام الشرعية كلها غير منقولة عن الإمام؛ لأنها غير متناهية، وما لا يتناهى لا يمكن التنصيص عليه على كل قضية بعينها، فبالطريق التي اقتبستم هذه الأحكام من الإمام فنحن نقتبسها من الرسول عليه الصلاة والسلام.

الشبهة الثالثة قولهم: إن الإمام يجب متابعته لمجرد قوله، وكل من كان كذلك وجب عصمته وإنما قلنا: إن الإمام تجب متابعته لمجرد قوله؛ فلأن الإجماع منعقد على أن العامي يجب عليه قبول حكمه وفتواه في جميع أموره من العزل والتولية والتزام أمره ونهيه في الغزوات وإقامة الحدود والعقوبات وأمر السياسة والأبالة[2] من غير دليل يقيمه، وأن

1 - رواه مالك في الموطأ (كتاب الأقضية ـ باب القضاء في المرفق) ص٢٨٦ حديث رقم ١٤٣٥، الهيثمي: مجمع الزوائد عن جابر (كتاب البيوع ـ باب لا ضرر ولا ضرار) ٤/ ١١٠، وقال عنه: رواه الطبراني في الأوسط وفيه ابن إسحاق، وهو ثقة ولكنه مدلس وعن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. رواه الطبراني في الأوسط، وسمر بن أحمد بن رشدين وهو ابن محمد بن الحجاج بن رشدين، وقال ابن عدي: كذبوه. الألباني: السلسلة الصحيحة ١/ ٤٩٨ برقم ٢٥٠.

2 - من أَبَلَ، كنَصَرَ وفَرِحَ، أَبَالَةً وأَبَلاً، فهو آبِلٌ وأَبِلٌ: حَذَقَ مَصْلَحَةَ الإِبِلِ والشاءِ. وإنه من آبَلِ الناسِ: من أَشَدِّهِم تأَنُّقًا في رِعْيَتِها. القاموس المحيط: مادة أبل.

العالم يجب عليه متابعته في جميع السياسات لا لدليل يقيمه الإمام على صحة ما يقوله، وإنما قلنا: إن كل من كان هذه حاله وجب عصمته فلأنا لو جوزنا عليه الخطأ لم يأمن أن يسوس الناس بما فيه هلاكهم وفيه استحلال الدماء والفروج والأموال بغير بصيرة، وهذا غير جائز.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أنه يجب متابعته لمجرد قوله، بل نقول إنما وجبت متابعته لأمر وراء قوله وهو أمر الشرع بامتثال أمره، كقوله: (أَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)[1] وغير هذا. قوله: الإجماع على قبول قوله من غير دليل. قلنا: هذا خطأ على مذهبكم؛ لأن الإجماع أمر سمعي ووجوب العصمة أمر عقلي، فلا يكون الإجماع دليلا عليه.

وأما ثانيا فلا نسلم أيضا أن من كانت هذه حاله وجبت عصمته. قوله: لأنا لو جوزنا عليه الخطأ لكنا مأمورين بفعل الخطأ. فهذا منقوض بأمور ثلاثة:

أحدها أنه يجب على الرعية متابعة القاضي والأمير اللذين في أقصى الأقطار مع تباعدهما عن الإمام بألف يوم لمجرد قولهما مع انتفاء عصمتهما.

وثانيها أن المفتي يجب على العامي متابعته لمجرد قوله مع أن عصمته غير واجبة عندهم.

وثالثها أن إمام الصلاة يجب على المأموم متابعته في صلاته مع تجويزه أن تكون أفعال الإمام محظورة؛ بأن يقصد في ركوعه وسجوده غير الله. فحصل من هذا أنه لا تناقض في أمر الله الرعية بامتثال أمر القاضي والإمام والمفتي مع تجويز الخطأ عليهم.

---

1 – سورة النساء: آية ٥٩. وجاء في الأصل: وأطيعوا الله.

الشبهة الرابعة قالوا: معرفة الله تعالى غير حاصلة بالفطرة، وإلا لوجب حصولها لكل أحد فلا بد من اكتسابها، ونظر العقل لا يكفي في تحصيلها لأنا غير واثقين به لكثرة الزلل ووقوع الخطأ فيه، فإذا بطل هذان القسمان لم يكن بد من مخبر يخبرنا بذلك، وذلك المخبر يجب أن يكون معصوما حتى يمكن الجزم بصحة ما أخبر به، وفي هذا ما نريده.

والجواب عن هذه الشبهة قد سبق بها قدمنا على منكري النظر. وحاصله أن عندنا أن النظر حقيقته آيلة إلى ترتيب المقدمات اليقينية، فإذا كان الأمر فيه هكذا وجب ما ترتب عليه أن يكون حقا، وإلا كان الفاسد مرتبا على الصحيح، وهذا محال. فإذا كان النظر حاله هكذا أمنا من وقوع الخطأ فيه والزلل كما حققناه من قبل.

الشبهة الخامسة قولهم: العقل لا يخلو إما أن يكون كافيا في تحصيل معرفة الله تعالى أو لا يكون كافيا، فإن كفى وجب أن يفوض كل واحد منا إلى ما أرشده عقله من العقائد، وهذا يجر إلى السفسطة وجمع العقائد المتناقضة وهو فاسد قطعا، وإن لم يكن كافيا فلا بد من معلم يهدي إلى الحق ويرشد إلى الطريق.

والجواب أنا نقول: إن العقل هو الكافي في تحصيل معرفة الله تعالى بشرط حصول النظر الصحيح، ثم نقلب عليهم ونقول: إن كان مجرد التعليم كافيا فلا فرق بين معلم ومعلم، وهذا يؤدي إلى اعتقاد المتناقضات، وإن لم يكن كافيا فلا بد من المميز وهو النظر.

الشبهة السادسة أمر الله بطاعة الأئمة حيث قال: (أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وكل من أمر الله بطاعته وجب أن يكون محقا، فإذن يجب أن يكون أولو الأمر محقين ولا نعني بالعصمة إلا هذا.

والجواب من وجهين:

أما أولا فقد نقضنا هذا بوجوب طاعة العبد للسيد ووجوب طاعة الزوجة لزوجها وطاعة الابن لأبيه مع أن عصمة هؤلاء غير واجبة، فهكذا ها هنا.

وأما ثانيا فلا يمتنع أن يعلم الله فساد باطن الإنسان في الحال والمستقبل ويعلم أن المصلحة أن نطيعه لظننا إصلاحه في الظاهر، كما أمرنا بتعظيم من ظاهره الإيمان والدين بحسب ظنونا وإن كان باطنه الفسق والإقدام على الكبائر.

وخرافات الملاحدة كثيرة فلنقتصر على ما أوردناه، وصح ما قلناه من أن العصمة للأئمة غير واجبة.

القسم الثاني في نفي اشتراط الإحاطة

اتفقت الإمامية على أن الإمام يشترط فيه أن يكون محيطا بكل علوم الدين مستوليا على جميع دقائق الشريعة وجزئياتها، وعمدتنا في بطلان مذهبهم مسلكان:

الأول أن دقائق الشريعة وغوامضها في كل باب من أبواب الفقه وكذلك القول في جميع مسائل الاعتقادات والأسرار الإلهية غير متناهية، والعلم بما لا نهاية له على التفصيل يستحيل حصوله للإنسان، وما كان محالا استحال أن يكون شرطا في صحة الإمامة، نعم إن كان غرضهم من ذلك أن يكون الإمام عالما بجميع أصول الشريعة وضوابطها وبكثير من الفروع وأن يكون الإمام بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا نعلم حكمها ظاهرا فإنه يكون متمكنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فهذا مذهبنا وذلك غرض حسن لا ننكره، وإنما أنكرنا اشتراط علمه بما لا يتناهى كما حققناه.

المسلك الثاني إن العقلاء لا يعتبرون في حسن تفويض صنعة من الصنائع إلى إنسان كونه عالما بدقائق تلك الصنعة محيطا بجميع جزئياتها التي يمكن وقوعها عليها، ألا ترى أن

من قال: إني لا أستطب لدائي طبيبا إلا بعد أن أعرف أنه عالم بجميع دقائق الطب محيطا بجميع فروعه. فإنه يضحك منه، وهكذا القول في جميع الصنائع، فإذا ثبت سقوط هذا الشرط عن درجة الاعتبار في الحرف والصناعات كما ذكرنا وجب سقوطه في الإمامة.

واحتجوا على وجوب الإحاطة بشبه:

الشبهة الأولى قولهم: الإمام متولي للحكم في كل أمور الدين، وكل من كان حاله هكذا وجب أن يكون عالما بجميع أمور الدين، فأما المقدمة الأولى فمجمع عليها، وأما الثانية فبيانها بالرجوع إلى العرف، فإن الملك لا يحسن منه أن يفوض أمور جنده ورعيته وسياسة مملكته وأحكام أبالته لمن لا يعرف سياسة الجند ورعاية أمور الديوان، فهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنه لا يحسن من الله تعالى أن يكل أمور خلقه إلى من لا يعرف جميع أمورهم في الدين.

والجواب من وجهين:

أما أولا فنقول: ما تريدون بقولكم إنه يجب أن يكون عالما بجميع أمور الدين ؟ أتعنون أنه يجب أن يكون عالما بأصول الشريعة مجتهدا في فروعها ؟ فهذا مسلم، فإنا قد بينا فيما سلف وجوب كون الإمام مجتهدا، أو تعنون به أنه يجب أن يكون عالما بجميع علوم الدين محيطا بما لا نهاية له من فروعه وجزئياته، فهذا فاسد بما مر.

وأما ثانيا فهذا منقوض بالقاضي والأمير، فإن الإمام إذا فوض إليهما أحكام القضاء والإمارة في قطر من الأقطار فإنه لا يشترط فيهما كونهما عالمين بجميع علوم الدين في ذلك القطر، فهكذا الإمام؛ لأن نسبة تصرفهما في هذا القطر كنسبة تصرف الإمامة إلى سائر الأقطار لا يقال: تصرفهما ناقص بالإضافة إلى الإمام، وإنما الذي يستولى حكمه على الكل هو الإمام، فلهذا لم يشترط علمهما بكل الدين؛ لأنا نقول: إنا نفرض الكلام في صورة لا

يمكن الإمام أن يحكم فيها بحكم، وهو أنه لو رفع إلى حاكم الإمام خصومة في دم وكان حاكم الإمام في أقصى المشرق والإمام في أقصى المغرب ولا يمكن مراجعته في حكم هذه القضية ولا يحتمل الحال تأخير القضية؛ لأجل ثوران الفتنة، فإن حرمتم الحكم في هذه الصورة قلتم بمقالة نعلم ضرورة فسادها، وإن جوزتم الحكم بطل ما ذكرتموه.

الشبهة الثانية لو لم يكن الإمام عالما بكل الدين لجاز أن تحدث حادثة لا يعرف حكمها ولا يؤديه اجتهاده إليها ولا يتسع الزمان لمراجعته الاجتهاد، فإن لم يحكم في الحادثة بحكم كان آجلا لها عن الحكم وهو غير سائغ، وإن كلفتموه حكما كان تكليفا لما لا يطيقه وهذا محال.

والجواب أن المجتهد إذا نزلت به الحادثة فإنه ينظر في الأمارات وقوتها، فإن انقدح له الظن بأحدها عمل به وإن تعارضت عنده عمل بالأرجح منها، فإن أخفر وقت الحاجة ولم يتسع للاجتهاد رجع إلى البراءة الأصلية وحكم بما يقتضيه العقل، فعلى هذا يكون تداور نظر المجتهد في كل ما يرد عليه من جميع أمور الدين من غير حاجة به إلى الإحاطة بدقائق الشرع وتفاصيله.

الشبه الثانية الإمام حجة في الشريعة وحافظ لها فلو جوزنا أنه لا يعلم كل الشريعة لم يأمن أن تترك الأمة نقل بعض الشريعة فلا يتصل التعبد به إلينا، وفي ذلك إخلال بالشريعة ونقصان منها وهو محال.

والجواب أن الحافظ لأمر الشريعة هو الله تعالى لدوام التعبد بها ثم أهل الإجماع؛ فإنهم معصومون.

الشبهة الرابعة عدم العلم بكل الشريعة وحكمها منفر، فلا يجوز نسبته إلى الإمام قياسا على النبي، ونعني بكونه منفرا أن الناس إذا علموا أن إمامهم محيط بجميع العلوم بحيث لا يخفى عليه منها شيء كانت قلوبهم أسكن مما إذا جوزوا أن يخفى عليه بعض الأحكام.

والجواب من أوجه:

أما أولا فلا نسلم أن النفوس نافرة عن إمام يعرف قواعد الشريعة ويكون متمكنا من استنباط فروعها ويخفى عليه اليسير منها.

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أن هذا منفر فلم لا يجوز عليه مثل هذا الجنس من الأمور المنفرة إذ ليس فيه إخلالا بشيء من أحكام الإمامة.

وأما ثالثا فهذا منقوض بالأمير والقاضي؛ فإن هذا في حقهما منفر ولم يبطل أصل ولايتهما، فهكذا الحال في الإمام من غير فرق، فسقط ما ذكروه وبالله التوفيق.

القسم الثالث في نفي وجوب اشتراط الأفضلية في الإمام

أوجبت الإمامية وجوب اشتراط كون الإمام أفضل من رعيته في كل ما هو إمام فيه، وليس الأمر هكذا عندنا، وليس يخلو مرادهم بالأفضلية إما أن يكون غرضهم أن الإمام لا بد وأن يكون عالما بقواعد الشريعة حائزا لمنصب الاجتهاد متمكنا من إصدار الفتوى عن رأيه، فهذا غرض صحيح وهذا مذهبنا، وإن كان غرضهم بالأفضلية أن أحدا من رعيته لا يتقدمه في الفضل ولا يساويه في العلم فليس الأمر كما زعموه، ويدل على فساده مسلكان:

الأول أن المعتمد في صحة إمامة كل إمام حصوله على تلك الأوصاف المتقدمة، فمتى حصل عليها وجبت إمامته، ومتى استحال شرط منها لم تصح، قلنا: إن غيره قد زاد عليه

في الفضل أم لا ؟ فإن الأفضلية لا معنى لاشتراطها في صحة الإمامة بعد إحراز هذه الصفات.

المسلك الثاني هو أنا لو قدرنا بلدة فيها ممن يصلح للإمامة ثلاثة نفر، أحدهم غاية في النسك وثانيهم غاية في الفقه وثالثهم غاية في السياسة، وكل واحد منهم ناقص في الأمرين الذين لصاحبيه، فإن ولينا الأعلم أو الأنسك عظمت المفسدة لفقد معرفة السياسة، وإن ولينا السائس عظمت المفسدة في فقد مزية العلم والنسك، ولا مخلص من هذا إلا بالقول بجواز إمامة المفضول.

ولهم شبهتان:

الأولى أن الإمام حجة فيما يؤديه كالرسول عليه الصلاة والسلام، وتجويز كونه مساويا في الفضل لبعض رعيته أو أنقص فضلا منهم ينفر عن القبول منه، ومعلوم بالضرورة أنه يحصل من السكون إلى قوله إذا كان هو الأفضل ما لا يحصل إذا كان مفضولا.

والجواب من وجهين:

أما أولا فلا نسلم أن الإمام حجة فيما يؤديه، بل هو كسائر المجتهدين والقضاة والأمراء في استنباط أحكام الشريعة بالاجتهاد.

وأما ثانيا فلو سلمنا أن الأئمة مؤذون عن الله كالأنبياء، فلا يمتنع أن يخالف حال الرسل حال الأئمة فيكون مما ينفر عن القبول عن الأنبياء أن يكونوا أنقص فضلا من أمتهم، ولا ينفر ذلك عن الأئمة، فافترقا.

الشبهة الثانية قالوا: الإمام إذا كان إماما لرعيته في أحكام الدين وعلومه وعباداته وجب أن يكون أفضل منهم وأكثر علما وعبادة، وإذا ثبت ذلك أنه يجب أن يكون أكثر علما وعبادة

وجب أن يكون أكثرهم ثوابا؛ لأنه لو لم يكن أكثرهم ثوابا مع أنه أكثرهم علما وعبادة لكان ذلك لأن باطنه بخلاف ظاهره، ولكن عصمته تمنع من ذاك.

والجواب من وجهين:

أما أولا فهذا منقوض بالأمير والقاضي؛ فإنه لا يجب أن يكونا أفضل فيما يليانه ممن يليان عليهم من الرعية.

وأما ثانيا فلا نسلم أن الإمام يجب أن يكون أكثر علما وعبادة من الرعية كما قدمنا، ثم لو سلمنا أنه أكثر منهم علما وعبادة فلا نسلم أنه يجب أن يكون أكثر منهم ثوابا، لا يقال: لو كان أكثر منهم علما وعبادة ولم يكن أكثر منهم ثوابا لكان باطنه بخلاف ظاهره، والعصمة مانعة من ذلك. لأنا نقول العصمة إنما تكون مانعة عن الكفر والفسق، ولا تمنع من نقصان الثواب، فلا يمنع أن يكون الشخصان متساويين في فعل الطاعات وثواب أحدهما أكثر وأوفر من ثواب الآخر، فهكذا الحال في الرعية والإمام، فسقط ما قالوه.

القسم الرابع في نفي أمور اشترطها الرافضة

اعلم أن الروافض يعتبرون في الأئمة أمورا فاسدة منها أن يكون الإمام عالما بجميع الأمور الغيبية، ومنها أن يكون محيطا بجميع الحرف والصناعات وبطبائع الأغذية والأدوية وبعجائب البر والبحر وأحوال السماوات والأرض، وهذا هو مذهب الغلاة منهم، وفساد هذا معلوم بالضرورة فلا حاجة إلى إيراد الدلالة على فساده. فهذا تمام القول في الصفات التي لا يجب اشتراطها.

القول فيما يصير به الإمام إماما

اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماما بمجرد صلاحيته للإمامة بل لا بد من أمر آخر، واتفقوا على أنه لا مقتضى للإمامة إلا أحد أمور ثلاثة: النص، أو الاختيار، أو الدعوة. وهي أن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو إلى اتباعه.

فأما النص فقد اتفقوا على كونه طريقا إلى إمامة المنصوص عليه، واختلفوا في الطريقين الآخرين، فالإمامية ذهبوا إلى بطلانهما جميعا وأنه لا طريق إلى الإمامة إلا النص فقط، فأما الاختيار فاتفقت المعتزلة والأشعرية والخوارج والزيدية الصالحية[1] إلى أنه طريق للإمامة، وأما الدعوة فذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أنها طريق إليها، وهو مذهب أبي علي من المعتزلة، والمعتمد عند أئمتنا عليهم السلام أن الطريق إلى إمامة من قام بعد الرسول صلى الله عليه وآله هو النص في الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج فيمن عداهم، وأن الاختيار ليس طريقا للإمامة، ونحن إذا أفسدنا القول بالاختيار تعين الحق فيما عداه.

ولنا في فساد الاختيار ثلاث مقامات:

المقام الأول ما يقتضي القول بفساده عقلا

وذلك من وجوه:

---

1 - هم أتباع الحسن بن صالح بن حي، وقفوا في أمر عثمان أهو مؤمن أم كافر، وجوزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الفاضل راضيا بذلك، قالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين رضي الله عنهما وكان عالما زاهدا شجاعا فهو الإمام. الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٥٠.

أولها أن الإمامة لو ثبتت بالاختيار لكان لمن يثبتها باختياره أن يزيلها باختياره كما في الأمير والقاضي، فلما كان الاختيار غير مؤثر في الإزالة وجب ألا يكون مؤثرا في التولية، وهذا مطلوبنا.

وثانيها أن المعنى بنصب الإمام هو جعل الرجل المعين يرضي جماعة مخصوصين نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره، ثم لو أرادوا أن يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وحده أو على غير وحده لم يصح ذلك منهم بالاتفاق، وإذا لم يصح ذلك منهم فلأن لا يصح منهم جعل غيرهم نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره معا أولى وأحق.

وثالثها أن الإمامة هي أعظم الولايات خطرا، والعلم الضروري حاصل بأن من لا يقدر على أسهل الأشياء فإنه لا يكون قادرا على أعظمها، فإذا لم يكن آحاد الأمة قادرين على تولية المناصب النازلة نحو القضاء والإمارة والتولية فلأن لا يكونوا قادرين على تولية أعظم المناصب وهي الإمامة أولى.

ورابعها أن الاختيار يؤدي إلى الفتنة؛ لأن الناس مختلفو المذاهب والأغراض، وكل صاحب مذهب يدعي وجوب كون الإمام على مذهبه، وأهل كل بلد يريدون أن يكون الإمام من بلدهم ومن أقاربهم، فيدعي كل واحد منهم أن الذي اختاره أولى بالإمامة ممن اختاره غيره، وذلك يؤدي إلى المحاربة وإثارة الفتن، وفساد هذا معلوم فلا نحتاج إلى شرحه، فما أدى إليه يجب أن يكون فاسدا فإذن الاختيار فاسد.

وخامسها أن الإمام خليفة الله وخليفة رسوله فلو ثبتت الإمامة بالاختيار لما كان خليفة لهما؛ لأنهما لم يستخلفاه. فيجب القول ببطلان الاختيار لهذه الوجوه.

المقام الثاني ما يدل على بطلان القول به شرعا

وذلك من أوجه ثلاثة:

أولها هو أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف فيها وفي غيرها من البلاد، فلو كان الاستخلاف مما عنه بد لجرى مجرى كل ما منه بد في كونه غير لازم لطريقة واحدة بل كان يلزم أن يقع تارة وألا يقع أخرى، ومن المعلوم أن السبب في هذا الاستخلاف أنه عليه الصلاة والسلام لا يمكنه مع غيبته سياسة بلد غاب عنها، وهذا المعنى فيما بعد الموت آكد؛ لأن الغائب قد يدبر أمر ما غاب عنه ويسوسه بعض السياسة، فأما بعد الموت فذلك غير ممكن، فيجب الاستخلاف لما ذكرنا، وإذا وجب الاستخلاف بطل الاختيار.

وثانيها أنه قد علم من حاله عليه الصلاة والسلام أنه كان يسوس أمته كما يسوس الوالد أولاده الصغار كما بينه عليه الصلاة والسلام بقوله: «إنما أنا لكم كالوالد لولده»[1]. ثم إذا كان الوالد يجب عليه الوصية بأولاده الصغار عند موته إلى من يقوم بأحوالهم؛ فلأن يجب عليه أن يوصي بأمته إلى واحد منهم أولى وأحق.

وثالثها أنه قد تظاهرت منه عليه الصلاة والسلام مثابرته على بيان أحكام الشرع حتى بين الفرائض والسنن وجميع الآداب والحكم، وشرح كيفية الاستنجاء والمسح على الخفين، ولا شك أن أمر الإمامة أعظم وأهم من هذه الأشياء، وإذا كان النبي لم يخل ببيان شيء من هذه الأحكام فكيف يجوز أن يقال إنه لم يبين أمر الإمام، فثبت بمجموع ما ذكرناه من هذه

---

1 - المتقي الهندي: كنز العمال ٩/ ٥١٢، حديث رقم ٢٧٢٠٨، بزيادة: أعلمكم إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، وإذا استطاب فلا يستطب بيمينه. وكان يأمر بثلاثة أحجار وينهى عن الروث والرمة وهي العظم. ابن عدي: الكامل في الضعفاء ٦/ ٢٤٥٦. وقال عن راوي الحديث معدان بن عيسى الضبي: شيخ لا أعرفه،حدث عن محمد بن عجلان بأحاديثه الكبار.

الوجوه أنه عليه الصلاة والسلام لم يكل أمر الأمة إلى آرائهم، وإذا ثبت ذلك بطل القول بالاختيار، وهو المطلوب.

المقام الثالث ما يدل على بطلان الاختيار لعدم طريقه.

وذلك لأن الذين عولوا على كون الاختيار طريقا للإمامة إنما عمدتهم في ذلك الإجماع مع ما وقع من النزاع العظيم، ودعوى الإجماع فاسدة لوجهين:

أحدهما أنه لا يمكن دعوى الإجماع مع ما وقع من النزاع العظيم والشجار الطويل والأحداث العظيمة، فلا يليق بمتدين أن يدعي الإجماع مع وقوع هذه الأمور العظيمة فيما بينهم.

وثانيهما أنا لو سلمنا عدم وقوع هذه الأمور العظيمة فكانوا بين ساكت ومبايع لا ينسب إلى ساكت قول، فكيف يقال إنه قائل بالإمامة وليس له قول، لا يقال: إنه وإن سكت فسكوته إنما كان عن رضا وهذا معدود في الإجماع؛ لأنا نقول: إن سكوته متحمل لأمور وأسباب غير الرضا، ومع الاحتمال يبطل القطع، فثبت بما ذكرناه بطلان الاختيار. وبتمامه يتم القول في القسم الأول من الباب وهو الكلام في المقدمات السابقة، والحمد لله رب العالمين.

القسم الثاني من الباب في المقاصد اللاحقة

القول في إثبات إمامة أمير المؤمنين بالطرق المنصوصة

اعلم أن لأصحابنا في تقرير إمامته طرق كثيرة، ولكنا نعول منها ها هنا على الأقوى، وأقواها طرق أربع:

الطريقة الأولى التمسك بقوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)[1] ولنا في الاستدلال بهذه الآية مقامان:

المقام الأول يحصل كمال المقصود منه ببيان أمور ثلاثة:

أحدها أن لفظة الولي محتملة للأولى بالتصرف.

وثانيها أن هذه اللفظة في هذه الآية متعينة لهذه المعنى.

وثالثها أنه يلزم من هذه المقدمات أن يكون علي هو الأولى بتدبير الأمة والتصرف فيها، وذلك معنى كونه إماما.

أما بيان الأول وهو أن لفظة الولي محتملة للأولى بالتصرف، فالنقل والعرف: أما النقل فإن المبرد قال في تفسير الولي: إنه الأولى أي الأحق. وقال الكميت:

وَنِعْمَ الْوَلِيُّ الأَمْرِ بَعْدَ وَلِيِّهِ وَمُسْتَجْمَعُ التَّقْوَى وَنِعْمَ المُؤَدَّبُ(2)

أراد القائم بالتصرف، وأما العرف فإنه يوصف أخو المرأة بأنه وليها لما ملك العقد عليها، ويقال: «السلطان ولي من لا ولي له» [3]. وفلان ولي الدم إذا كان أحق بالتصرف فيه.

1 - سورة المائدة: آية ٥٥.

2 - البيت من بحر الطويل.

3 - رواه أبو داود في سننه (كتاب النكاح ـ باب في الولي) ١/ ٣٥٣ حديث رقم ٢٠٨٥. وابن ماجه (كتاب النكاح ـ باب لا نكاح إلا بولي) ص٢٧٤ حديث رقم ١٩٥٣. وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ٢٤٣، حديث رقم ١٨٤٠.

وأما بيان الثاني وهو أن هذه اللفظة في هذه الآية متعينة لهذا المعنى فهو أنها تطلق على الأولى والأحق كما ذكرنا وعلى الناصر، فإذا تبينا تعذر حملها على الناصر تعين حملها على الأولى والأحق، أما بيان تعذر حملها على الناصر فلوجهين:

أحدهما أن الولاية بمعنى النصرة عامة في حق المؤمنين لقوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)[1] والولاية المذكورة في الآية خاصة، فليست هذه الولاية هي النصرة، وإنما قلنا: إن الولاية في الآية خاصة؛ فلأن الله حصر ذلك بإنما في قوله: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ) في المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات وليس كل المؤمنين موصوفين بهذه الصفات، وإنما قلنا: إن «إنما» للحصر فللشعر والعرف: أما الشعر فقول الأعشى:

وَلَسْتَ بِالأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَصًى ... وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَاثِرِ(2)

أراد نفي العزة عمن ليس بكاثر، وأما العرف فلأنك إذا قلت: إنما لقيت اليوم زيدا وإنما أكلت الخبز. فإنه يفيد من جهة العرف أنك ما لقيت إلا زيدا وما أكلت إلا الخبز، وإنما قلنا: إنه ليس كل المؤمنين موصوفين بهذه الصفات المذكورة في الآية؛ فلأن قوله تعالى: (وَهُمْ رَاكِعُونَ) إما أن يكون حالا أو استئنافا، والاستئناف باطل لوجهين:

أما أولا فلأنه لما جرى ذكر الصلاة وهي مشتملة على الركوع كان ذكر الركوع مرة أخرى تكرارا لا فائدة فيه.

---

1 - سورة التوبة: آية ٧١.

2 - البيت من بحر السريع، وقد استشهد الجاحظ بهذا البيت على أنه شاذ في اجتماع الألف واللام مع "من" في صيغة أفعل التفضيل، وقد رد عليه ابن جني بقوله: ورحم الله أبا عثمان أما إنه لو علم أن "مِنْ" في هذا البيت ليست التي تصحب أفعل للمبالغة نحو: أحسن منك، وأكرم منك. لَضَرَبَ عن هذا القول، وذلك أن مِنْ في بيت الأعشى إنما هي كالتي في قولنا: أنت من الناس حُرٌّ. وهذا الفرس من الخيل كريم. فكأنه قال: لستَ مِنْ بينهم بالكثير الحَصَى ولست فيهم بالأكثر حَصًى، فاعرف ذلك. ابن جني: الخصائص ١/ ١٨٥.

وأما ثانيا فلأنك إذا قلت: رأيت زيدا وهو راكب. أفاد أنه رآه حال كونه راكبا، وهذا يدل على أنه ليس للاستئناف، فيجب حمله على الحال، فثبت بما ذكرنا أن الولاية التي في الآية غير عامة، وأن الولاية بمعنى النصرة عامة، وإحداهما مغايرة للأخرى.

وثانيهما وهو أن حمل الولي في قوله: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ) على النصرة أمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان فحمل الآية على المعنى الآخر أولى، فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن حمل الولي المذكور في الآية على الناصر، فوجب حمله على الأحق بالتصرف ضرورة أنه لا ثالث لهذين المعنيين.

وأما بيان الثالث وهو أنه يلزم بما ذكرنا إمامته عليه السلام فلوجوه ثلاثة:

أولها أنه لما ثبت أن المراد من هذه الآية إثبات كون بعض متصرف في الأمة، ولا معنى للإمام إلا المتصرف، لزم دلالة هذه الآية على إمامة بعض الناس، وقد أجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تقتضي سوى إمامة علي بن أبي طالب، فلو لم تكن مقتضية لإمامته للزم تعطيل الآية؛ فإنه غير جائز، فلا بد من الجزم بدلالة هذه الآية على إمامته.

وثانيها أن الأمة مجمعة على إرادة علي بن أبي طالب بهذه الآية، وإنما اختلفوا في أن غيره مراد أم لا، ومتى ثبت اقتضاء الآية للإمامة ومتى ثبت بالإجماع اندراج علي تحتها ثبت أنه إمام؛ لأن غيره لو اندرج تحتها لكان إماما.

وثالثها أن المفسرين اتفقوا على نزول هذه الآية في علي بن أبي طالب، فوجب أن يكون المراد بها إياه لا غير، فهذا وجه تمسه الدلالة في هذا المقام.

المقام الثاني في تقرير وجه الاستدلال بالآية على وجه آخر وهو أن نقول: لفظ الولي في الآية لا يخلو إما أن يكون محتملا لمعنى آخر غير الأحق بالتصرف أم لا؛ فإن لم يحتمل ثبت

المقصود، وإن احتمل كان اللفظ مشتركا بين المعنيين ولم يبين الله تعالى مراده منهما، والحكم إذا أطلق اللفظ المشترك ولم يبين مراده منه وجب لا محالة أن يكون مريدا لجميع، وإذا كان الأمر هكذا كان الولي في الآية مفيدا لمعنى الأحق سواء أفاد معه غيره أو لم يفد، وإذا ثبت دلالة الآية على الإمامة تعينت لعلي لما قررناه من قبل، فهذا وجه تقرير وجه الاستدلال لهذه الآية.

الطريقة الثانية التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام يوم الغدير وقد أحضر القوم: «ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا: بلى. فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، واخذل من خذله وانصر من نصره»[1]. ولنا في الاستدلال بهذا الحديث مقامان:

المقام الأول في تصحيح الحديث ولنا في تصحيح أصله وجهان:

أحدهما أنه منقول بالتواتر إما من كل المسلمين عامة وإما من جهة من يستدل به على إمامته، فإنه متظاهر النقل كما في سائر الأخبار المتواترة عندهم خاصة، وهذا كاف في تصحيح أصله.

وثانيهما أنهم يقررون صحته بالحجة من وجهين:

أما أولا فلأن الأمة أجمعت على صحة هذا الحديث فيجب أن يكون صحيحا، وإنما قلنا: إن الأمة مجمعة على صحته؛ فلأن الشيعة يثبتون به إمامته وسائر الفرق يثبتون به فضله على

---

1 - أخرجه الترمذي (باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه) حديث رقم ٣٧١٤، ونصه: "من كنت مولاه فعلي مولاه". وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (المقدمة ـ باب فضل علي بن أبي طالب) ص٢١ حديث رقم ١٢١. والحاكم في مستدركه ٣/ ١١٨، حديث رقم ٤٥٧٧، وقال: حديث بريدة الأسلمي صحيح على شرط الشيخين.

غيره، وليس في الأمة أحد ينكره ويرده، فإذا قبلته الأمة بأسرها وجب أن يكون صحيحا وإلا كان إجماعهم خطأ، وهذا محال.

وأما ثانيا فهو أن عليه الصلاة والسلام ذكره في الشورى عند محاولته لذكر فضائله ولم ينكره عليه أحد، فعدم إنكارهم لذلك مع ما علم من طريق العادة من توفر الدواعي على القدح فيما يفتخر به الناس على غيرهم دليل على صحته، فثبت بما ذكرناه صحة أصل هذا الحديث.

المقام الثاني في كيفية الاستدلال به على إمامته فالمقصود منه يحصل بتقرير أمور ثلاثة:

أولها أن لفظة المولى محتملة للأولى في الجملة.

وثانيها أنها متعينة له ها هنا.

وثالثها أنه يلزم من ذلك القول بإمامته عليه السلام.

أما بيان الأول وهو أن لفظة المولى محتملة للأولى في الجملة فيدل عليه الكتاب والسنة والشعر والنقل، أما الكتاب فقوله تعالى: (مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ)[1] قال أبو عبيدة: معناه هي أولى بكم. وأيضا فلا خلاف بين المفسرين أن قوله تعالى: (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ)[2] أن المراد به من كان أملك بالميراث وأحق. وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما

1 - سورة الحديد: آية ١٥.

2 - سورة النساء: آية ٣٣.

والسلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها»[1]. في بعض الروايات، ولا يصح حمل المولى ها هنا على غير المالك لتدبير أمرها والعقد عليها. وأما الشعر فقول الأخطل:

فَأَصْبَحْتَ مَوْلاهَا مِنَ النَّاسِ بَعْدَهُ[2]

أي أولى بها. وقال غيره:

كَانُوا مَوَالِيَ حَقٍّ يَطْلُبُونَ بِهِ ... فَأَدْرَكُوهُ وَمَا مُلُّوا وَلا تَعِبُوا(3)

أي أولى به. وقال غيره:

لَمْ يَأْشَرُوا فِيهِ إِنْ كَانُوا مَوَالِيَهُ[4]

وقال لبيد:

فَغَدَتْ كِلا الْفَرْجَيْنِ تَحْسَبُ أَنَّهُ ... مَوْلَى الْمَخَافَةِ خَلْفُهَا وَأَمَامُهَا(5)

فظهر أن المولى في هذه الأبيات ليس إلا بمعنى الأولى والأحق. وأما النقل فما ذكرناه عن أبي عبيدة، وقال الفراء: الولي والمولى واحد. وقال المبرد: تأويل الولي الأولى ومثله المولى

---

1 - أخرجه ـ بهذا اللفظ ـ البيهقي في سننه الكبرى ٧/ ١٠٥، ونصه: "أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل". ثم علق عليه بقوله: أراد بالمولى الولي، وقال الله تعالى: (يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا) أفترى إنما عني ابن العم خاصة دون سائر أهل بيته. ابن عساكر: تاريخ دمشق ٢٢/ ٣٧١، ولفظه: مواليها.

2 - البيت من بحر الطويل وتكملته: وَأَحْرَى قُرَيْشٍ أَنْ يُهَابَ وَيُحْمَدَا.

3 - والبيت من بحر البسيط، وهو للأخطل.

4 - البيت من بحر البسيط، وهو للأخطل، وتكملته: وَلَو يَكونُ لِقَومٍ غَيرِهِم أَشِروا

5 - البيت من بحر الكامل. ورفع خلفها وأمامها لأنه جعلهما اسما، وهما حرفا الطريق. والفَرْجُ الثَّغْرُ المَخُوف، وهو موضع المخافة. انظر الخليل بن أحمد: الجمل في النحو ١/ ٧٢.

والولي واحد وهو المتولي للأمور. وقال ابن الأنباري: المولى هو الأولى بالشيء. وقال أبو عمرو في بيت الحارث بن حلزة:

زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ الْعَيْرَ مَوَالٍ لَنَا وَأَنَّى الوَلاءُ(1)

إن المولى ينقسم أقساما منها الولي، فثبت بهذه الوجوه احتمال لفظة المولى للأولى.

وأما بيان الثاني وهو أن المراد بالولي في هذا الخبر الأولى فإنه متعين له فذلك لوجوه ثلاثة:

أولها أنا نبني ذلك على مقدمة الحديث وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «ألست أولى بكم من أنفسكم ؟» وإذا ثبت ذلك فنقول: إن من عطف كلاما محتملا لأشياء على كلام صريح لا يحتمل إلا معنى واحدا مما يحتمله المعطوف فإنه لا بد أن يريد بالمعطوف المعنى قدم التصريح به وإلا لكان ملغزا معميا غير مبين، يوضح ذلك أن الإنسان لو قال لجماعة وله عدة من العبيد زيد وعمرو وبكر وخالد: ألستم تعرفون عبدي زيدا ؟ أشهدكم أن عبدي حر. فإنه يفهم منه أنه أراد عبده زيدا دون غيره من عبيده، فهكذا هاهنا لما قدم ذكر الأولى ثم أردفه بذكر المولى المحتمل للأولى وجب أن يكون المراد بالولي الأولى، وفي ذلك ما نريده.

وثانيها ألا نبني الاستدلال على مقدمة الحديث، ولكن نقول: إن لفظة المولى تفيد أحد أمور سبعة: المعتق، والمعتق، وابن العم، والجار، والحليف، والناصر، والأولى بالتصرف، ولفظة المولى في هذا الحديث لا يمكن حملها على ما سوى الأولى بالتصرف، فوجب حملها

1 - البيت من بحر الخفيف. والعيْر: السيدُ. وإنما سمي عَيْرا على التشبيه؛ لأن العير قَيِّمُ الأُتُنِ وقَريعُها. أو هو من قبيل قوله تعالى: (ولَمَّا فَصَلَتِ العِيرُ) أي الإبل التي تحمل المِيرَة، لا واحد لها من لفظها. أَي كلُّ من رَكِب الإبل مَوالٍ لنا، أي العربُ كلهم موالٍ لنا من أسفل لأنا أَسَرْنا فيهم، وجمعها عِيَرات. لسان العرب مادة عير.

على الأولى، وإنما قلنا: إنها تفيد أحد أمور سبعة؛ فلأنها مشتركة، ومن حق المشترك وضعه أن يفيد واحدا لا بعينه. وإنما قلنا: إنه يمتنع حمله على سائر المعاني؛ أما المعتق فلم يكن ذلك من صفات النبي عليه السلام ولا من صفات أمير المؤمنين، ولا أراد أن من كنت معتقه فعلي معتقه ولا من كنت مالكا لرقبته فعلي مالك لرقبته؛ لأن كل ذلك كذب، فلا يكون مراد النبي، ولا أراد من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه؛ لأن ذلك كذب أيضا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ابن عمه هو جعفر وعقيل، وعلي لم يكن ابن عم لهما بل كان أخا لهما، ولا أراد من كنت جارا له فعلي جار له؛ لأن هذا كذب، ولا أراد من كنت حليفا له فعلي حليف له؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن حليفا لأحد، ولا أراد الناصر أيضا؛ لأن كل أحد يعلم من دينه باضطرار وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض كما قال تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)[1] فجمع الناس لشرح هذا المعنى الظاهر الذي قد علم ضرورة بما لا يليق به عليه الصلاة السلام، وإذا بطلت هذه المعاني تعين حمل المولى على الأولى بالتصرف وهو المقصود.

وثالثها أن لفظة المولى إذا كانت محتملة لهذه المعاني، والحكيم إذا خاطب عبده بكل أمر محتمل لأشياء ولم يدل على أنه أراد واحدا منها على التعيين وجب أن يريد جميعها إلا ما خرج بدلالة، وذلك يقتضي أنه أراد بقوله: فعلي مولاه. أنه أولى وأملك بالتصرف في الأمر.

ورابعها وهو أن لفظة المولى تحتمل هذه الأمور السبعة، وتفيد فيها فائدة واحدة وهي الأولى والأحق، فيجب أن تجعل اللفظة حقيقة في هذا القدر دفعا للاشتراك اللفظي؛ لأن الأصل في الألفاظ أن توضع لمعانيها المفردة من غير اشتراك.

---

1 - سورة التوبة: آية ٧١.

وأما بيان الثالث وهو الثالث أنه لما كان المراد من لفظة المولى في الخبر هو الأولى كان ذلك دليلا على الإمامة، فذلك لوجهين:

أحدهما أن يدعي أن الأولى مطلقا لا يفيد إلا الأولى بالتصرف والقيام؛ لأن أهل اللغة لا يستعملون لفظة الأولى إلا فيمن يملك تدبير من وصف أنه أولى بالتصرف والقيام عليه ونفاذ الأمر، ألا تراهم يقولون: السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية، وولد الميت أولى بميراثه من أقاربه، والزوج أولى بامرأته من غيره، والمولى أولى بعبده. ومرادهم في جميع ما ذكرناه الأولى بالتصرف ونفاذ الأمر، ولا خلاف بين المفسرين في قوله تعالى:(النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ)[1] أن المراد به أولى بتدبيرهم والقيام بأمرهم، وإذا ثبت أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف منهم ثبت كونه إماما لأنا لا نعني بالإمام إلا الشخص الذي هو أولى بالناس بتدبير الخلق والتصرف فيهم.

وثانيها أنا نساعد على أن لفظة الأولى غير متعينة للأولى بالتصرف في هذا الموضع، ولكنا نثبت أن المراد بالأولى في هذا الحديث هو الأولى بالتصرف؛ لأنه إذا وجب حمل قوله عليه الصلاة والسلام: فعلي مولاه. على الأولى لأجل المقدمة وجب حينئذ أن يحمل الأولى على الأولى بالتصرف بالأمر والنهي لأجل المقدمة أيضا؛ لأن قوله عليه الصلاة والسلام: ألست أولى بكم من أنفسكم. معناه أولى بالتصرف فيكم بالأمر والنهي، فيجب أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام: فعلي مولاه. معناه أولى بهم في التصرف بالأمر والنهي، وذلك هو معنى الإمامة، فثبت بما ذكرناه إمامته عليه والسلام.

---

1 - سورة الأحزاب: آية ٦.

الطريقة الثالثة التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»[1]. وتقرير وجه الاستدلال بهذا الخبر مرتب على مقامين:

أحدهما أن هذا الحديث يقتضي أن يثبت لعلي جميع المنازل التي كانت لهارون من موسى.

وثانيهما أن من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش بعده، فيجب أن يثبت لعلي جميع ذلك، وهذا هو المطلوب.

أما المقام الأول فبيانه بأنا نساعدهم على أنه ليس في الحديث صيغة عموم تدل على ذلك، لكنا نثبت ذلك بوجوه ثلاثة:

الأول أن الحكيم إذا تكلم بكلام محتمل لأشياء ثم استثنى بعضها وهو يريد بكلامه الإفهام فإنه يجب أن يكون مريدا لما عدا المستثنى، فيكون الاستثناء قرينة دالة على أنه أراد ما عدا المستثنى مما يحتمل اللفظ كما أن الإنسان إذا قال: من دخل داري فأكرمه إلا زيدا. عرفنا من قصده أنه أراد إكرام من عدا زيد إذا كان مريدا للإفهام؛ لأنه لو لم يرد إكرام عمرو لاستثناه من الكلام كما استثنى زيدا، فلما لم يستثنه دل على إرادته لإكرامه.

وثانيها أن الحديث لو أراد منزلة واحدة فقط لما جاز أن يستثني منزلة النبوة؛ لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يستثنى منه، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل ضربت غلامي زيدا إلا عمرا. ويحسن أن يقول: ضربت غلماني إلا عمرا. فلولا عمومه لجميع المنازل لما صح استثناء النبوة.

---

1 - أخرجه مسلم (كتاب فضائل الصحابة ـ باب فضائل علي رضي الله عنه) ٢/ ١٠٣٠ حديث رقم ٦٣٧٠. ابن ماجه (المقدمة ـ باب فضل علي بن أبي طالب) ص٢١ حديث رقم ١٢٠، الألباني: صحيح الجامع ١/ ٣١١، حديث رقم ١٤٨٤.

وثالثها أن الأمة في هذا الخبر على قولين، منهم من قصره على منزلة واحدة وهي السبب الذي يدعونه من خروج الكلام بسببه، وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما لم يستصحب عليا مع نفسه في غزاة تبوك أرجف المنافقون بأنه إنما تركه كراهة لمصاحبته وبغضا له، فشكا ذلك على رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكر النبي عليه الصلاة والسلام هذا الخبر إزالة لهذا الوهم، ومنهم من يقول بأنه متناول لجميع المنازل كلها إلا ما خرج بالدليل، والأول باطل لثلاثة أمور:

أما أولا فلأن المرجف بأن النبي عليه الصلاة والسلام مبغض لأمير المؤمنين إن لم يكن مسلما فلا معنى للتأذي بكلامه والرد عليه؛ لأن عداوته أبلغ من ذلك، وإن كان مسلما فلا يجوز أن يتوهم ذلك مع علمه بقربه منه ومنزلته عنده واعتداده به وأقواله فيه.

وأما ثانيا فلأن أكثر الروايات على أن هذا الخبر ورد في غير غزاة تبوك.

وأما ثالثا فلأن ما ذكرتموه من ورود هذا الخبر على هذا السبب إنما ثبت بطريق الآحاد فلا يفيد العلم، وليس في لفظ الحديث ما يقتضي قصره على هذا السبب، فإذن يمتنع القول بصحة هذا السبب، فإذا كان باطلا وجب صحة القسم الآخر، وإلا لكان الحق خارجا عن الأمة، وإنه غير جائز، فثبت بما ذكرناه تقرير جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى.

وأما المقام الثاني وهو أن من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته. فبيانه بوجهين:

أحدهما أنه كان خليفة لموسى في حال حياته فوجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته، وإنما قلنا: إنه كان خليفة لموسى حال حياته فلقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام:

(هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي)[1] وهذا يقتضي حصول الولاية لهارون بقول موسى على سبيل النيابة، ولهذا فإن الإنسان منا لا يقول لغيره اخلفني في النفقة على عيالك وفي أداء فروضك من صلاتك وصيامك، وإنما لم يحسن ذلك لما لم يكن نائبا فيما ذكرناه، وإنما قلنا بوجوب بقاء هذه الخلافة لهارون بعد وفاته؛ فلأن استخلاف موسى له منزلة رفيعة وإزالة المنازل الرفيعة عن أهلها يوهم أنهم ما كانوا مستحقين لها أو كانوا خائبين فيها، وكلاهما محال موجب للتنفير على الأنبياء، وإنه غير جائز.

وثانيهما أنا لا ندعي خلافة هارون لموسى بل نقول: إن هارون كان شريكا لموسى في الرسالة، ولا شك أنه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه في كونه واجب الطاعة، وهذا القدر كاف في تحصيل المقصود؛ لأنه لما دل الحديث على أن حال أمير المؤمنين كحال هارون في جميع المنازل وكان من منازل هارون استحقاقه للقيام مقامه في وجوب الانقياد له والطاعة له فوجب أن يكون أمير المؤمنين على هذه الصفة، ولا معنى للإمامة إلا ذاك، لا يقال: الحديث لا يتناول إلا المنازل الثابتة دون المقدرة وإمامة هارون بعد موسى عليه السلام ما كانت حاصلة بل مقدرة فلا يتناولها الحديث. لأنا نقول: إن معنى استحقاقها في حق هارون هو القيام مقام موسى بعد وفاته وهي منزلة ثابتة في الحال؛ لأن الاستحقاق قد يكون حاصلا وإن كان المستحق متأخرا، وفي ذلك حصول غرضنا من استحقاقه للإمامة في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، ونفاذ التصرف متوقفا على وفاته عليه الصلاة والسلام.

---

1 - سورة الأعراف: آية ١٤٢.

الطريقة الرابعة التمسك بأخبار رويت عن رسول الله صلى الله عليه وآله منها قوله عليه الصلاة والسلام: «سلموا على علي بأمير المؤمنين»[1]. ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «إنه سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين»[2]. وفيها قوله عليه الصلاة والسلام: «هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة»[3]. وقوله لعلي: «أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني»[4]. وغير ذلك من الأخبار التي تدل على إمامته، فإذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار بأسرها مشتركة في معنى واحد وهو دلالتها على إمامته، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على معنى واحد وكان كل واحد منقولا منها بالآحاد صار ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى، وفي ذلك حصول المقصود.

فهذه الطرق الأربع أقوى ما يستدل به أصحابنا على إمامته، فأما ما يورده المخالفون من الأسئلة والشكوك علينا في إمامته بالنصر، فلم يقنع أصحابنا في الرد عليهم بما يوردونه في

1 - ابن عساكر: تاريخ دمشق ٤٢/ ٣٠٣ عن بريدة الأسلمي قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نسلم على علي بأمير المؤمنين ونحن سبعة وأنا أصغر القوم يومئذ. منكر وفيه مجاهيل.

2 - الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب جامع في مناقبه رضي الله عنه) ٩/ ١٢١، ونصه: "إن الله عز وجل أوحى إلي في علي ثلاثة أشياء ليلة أسري بي أنه سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين". وعلق عليه بقوله: رواه الطبراني في الصغير وفيه عيسى بن سوادة النخعي وهو كذاب. وقال الألباني: موضوع. تفرد به مجاشع، قلت: وهو كذاب وكذا شيخه عيسى بن سوادة، وبه وحده أعله الهيثمي في المجمع، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: هذا حديث موضوع ولا تحل نسبته إلى الرسول المعصوم، ولا نعلم أحدا هو سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. وأقره الذهبي في مختصر المنهاج ص٤٧٣. الألباني: السلسلة الضعيفة ١/ ٥٢٨، حديث رقم ٣٥٣.

3 - أخرجه أحمد في مسنده ٣٠/ ٤٣٠، حديث رقم ١٨٤٧٩. وقد جاء كتكملة لحديث غدير خم: فلقيه عمر بعد ذلك فقال: هنيئا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة. المتقي: كنز العمال ١٣/ ١٣٤، حديث رقم ٣٦٤٢٠.

4 - انظر تخريج حديث: " أنت أخي ووزيري......

معرض الاستدلال بل أفردوا كتبا في الرد، ونحن نقفوا أثرهم، فإن نفس الله في المهلة أفردنا كتابا نذكر فيه مطاعنهم على هذه النصوص والجواب عنها وبشرح ذلك شرحا شافيا إن شاء الله تعالى، وكما ذكرنا أن الطريق إلى إمامته النص فلنذكر كيفية التنصيص.

القول في كيفية التنصيص على إمامته عليه السلام

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفصيل المذاهب فنقول: ذهب جمهور المعتزلة والأشعرية والخوارج والمرجئة إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم ينص على إمام بعده، وقال غيرهم: قد نص. ثم اختلف القائلون بالنص في المنصوص عليه، فقال قوم: إنه نص على إمامة أبي بكر. وقال قوم: إنه نص على إمامة علي. وقال قوم بالنص على إمامة العباس. فأما القائلون بالنص على أبي بكر فاختلفوا، فالذي ذهب إليه الحسن البصري أنه نص خفي، وهو تقديم النبي عليه الصلاة والسلام إياه في الصلاة، وذهب بعض أصحاب الحديث إلى أنه نص جلي، وذكروا أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر، كي لا يختلف عليه اثنان». ثم قال: «يأبى الله ذلك والمسلمون إلا أبا بكر»[1].

وأما الذاهبون إلى إمامة العباس فإنهم لم يذكروا له نصا على الإمامة، وإنما ادعوا بأنه عليه الصلاة والسلام أتى فيه بأفعال وأقوال تدل على أنه أحق بالخلافة من غيره.

وأما القائلون بالنص على أمير المؤمنين فأما النص الجلي وهو الذي يعلم المراد منه بالضرورة فلم يثبته أحد من الزيدية إلا شواذ منهم، وأثبته الإمامية بأجمعهم ورووا أخبارا

---

1 - أخرجه أحمد في مسنده ٤١/ ٢٧٠، حديث رقم ٢٤٧٥١، ونصه: "ادعوا لي أبا بكر وابنه فليكتب لكيلا يطمع في أمر أبي بكر طامع ولا يتمنى متمن". ثم قال: "يأبى الله ذلك والمسلمون". مرتين. والطبراني في المعجم الأوسط ٥/ ١٦٩، حديث رقم ٤٣٢٨. المتقي: كنز العمال ١١/ ٥٥٠، حديث رقم ٣٢٥٨٤.

مصرحة له بالإمامة نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «سلموا على علي بأمير المؤمنين». وقوله يشير إلى علي وأخذ بيده: «هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا»[1]. وغير ذلك من الأخبار، والحق أن الذي عليه أئمة الزيدية ومن تابعهم أن النصوص الدالة على إمامة أمير المؤمنين خفية يعرف المراد منها بالنظر والاستدلال،فهذا تحقيق القول في مذهبهم من لدن زيد بن علي[2] إلى يومنا هذا، وهذا هو اللائق بالعلماء وأهل النظر، ويدل على ذلك مسالك:

---

1 - المتقي: كنز العمال ١٣/ ١٣٣، حديث رقم ٣٦٤١٩، وفيه: "هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا ". قال عنه الألباني: موضوع. السلسلة الضعيفة ١٠/ ٦١٢، حديث رقم ٤٩٣٢. وقد ذكر ابن حجر في لسان الميزان ٤/ ٢٨٠ حديث رقم ٨٠٢ متنا مشابها ولكنه عن أبي بكر: قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس: يا عم إن الله جعل أبا بكر خليفتي علي دين الله فاسمعوا له وأطيعوا له تفلحوا. وهذا الحديث ليس بصحيح ويبطله أن العباس قال لعلي: ألا تدخل بنا إلى رسول الله فنسأله....الحديث. وهو في الصحيح.

2- زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٧٩ - ١٢٢ هـ(: الإمام، أبو الحسين العلوي الهاشمي القرشي. ويقال له: زيد الشهيد. عده الجاحظ من خطباء بني هاشم. وقال أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أسرع جوابا ولا أبين قولا. كانت إقامته بالكوفة، وقرأ على واصل بن عطاء واقتبس منه علم الاعتزال. وأشخص إلى الشام، فضيق عليه هشام بن عبد الملك، وحبسه خمسة أشهر، وعاد إلى العراق ثم إلى المدينة، فلحق به بعض أهل الكوفة يحرضونه على قتال الأمويين، ورجعوا به إلى الكوفة سنة ١٢٠هـ فبايعه أربعون ألفا على الدعوة إلى الكتاب والسنة، وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين والعدل في قسمة الفيء ورد المظالم ونصر أهل البيت. وكان العامل على العراق يومئذ يوسف بن عمر الثقفي، فكتب إلى الحكم بن الصلت وهو في الكوفة أن يقاتل زيدا، ففعل، ونشبت معارك انتهت بمقتل زيد في الكوفة، وحمل رأسه إلى الشام فنصب على باب دمشق، ثم أرسل إلى المدينة فنصب عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم يوما وليلة، وحمل إلى مصر فنصب بالجامع، فسرقه أهل مصر ودفنوه. له مجموع في الفقه وهو أول كتاب دون في الفقه الإسلامي، و"تفسير غريب القرآن". الزركلي: الأعلام٣/ ٥٩،كحالة:معجم المؤلفين٤/ ١٩٠

الأول أنا نقول: لو كان النص على أمير المؤمنين جليا يعرف المراد منه ضرورة من قصد صاحب الشريعة لكان كل واحد من الصحابة لا يخلو حاله إما أن يكون قد علم ذلك النص أو لم يعلمه، والقسمان باطلان، فيبطل القول بكونه جليا.

بيان فساد القسم الأول من وجهين:

أحدهما أنهم لو دفعوا هذا النص مع علمهم بمراده منه بالضرورة لحكمنا بردتهم وفساد إيمانهم، وهذا باطل قطعا ويقينا؛ لأن القرآن ورد بالثناء عليهم وعلمنا أيضا بالضرورة منه عليه الصلاة والسلام إكرامه لهم وتعظيمه إياهم، فكيف يقال: إنهم أنكروا ما عرفوا من قصده ضرورة، وهذا لا محمل له.

أما ثانيهما أن كل واحد منهم لو علم المراد بهذا النص ضرورة لاستحالت مخالفتهم له؛ لأنا نعلم بالضرورة شدة محبة الصحابة للرسول عليه الصلاة والسلام واستعظامهم لأوامره ونواهيه، ولذلك صبروا لأجله على هجرة الأوطان وبذل المهج للقتل وقتل الأقارب في نصرة دينه وتشددهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ذلك يدل على معرفتهم بصحة هذا الدين واعتقادهم أن الجنة في متابعته والنار في مخالفته، وإذا كان حالهم هذه استحال من الجمع العظيم الذي حالهم ما وصفنا مخالفة ما علموه من قصده بالضرورة، فبطل القسم الأول وهو أن يكون كل واحد منهم عالما بظاهر النص ضرورة.

بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال: إن كل واحد من الصحابة لم يعلم مراده من ظاهر النص ضرورة؛ لأنا نقول لو كان مفهوما من قصده لفهموه، فلما لم يفهموه دل على أنه غير مفهوم من قصده بالضرورة، وإنما قلنا: إنه لو كان مفهوما من قصده لفهموه؛ فلأنا نعلم بالضرورة أنهم قد قدروا على استنباط ما هو أدق منه من أسرار الشريعة وغوامضها، فكيف يقصرون عن فهم ما هو معلوم بالضرورة من قصده، وإنما قلنا: إنهم ما فهموه؛

فلأنهم لو فهموه لصرحوا به لاستحالة تواطئهم على كتمانه؛ لتصلبهم في الدين واستحكام معرفتهم بالله والخوف منه، فلا نظن بهم كتمان أمر من أمور الدين، فإذا بطل هذان القسمان ثبت أن المراد من النص ليس معلوما بالضرورة، وهو المطلوب.

المسلك الثاني لو كان المراد من النص معلوما بالضرورة كما تزعمه الإمامية لكان ذلك النص الذي وصفنا لا يخلو إما أن يكون هو هذه النصوص التي قدمنا ذكرها أو غيرها، والأول باطل؛ لأن المراد من هذه ليس معلوما بالضرورة؛ لأنه لو كان ضروريا لاستحال من كل الصحابة إنكاره كما قدمنا، وإنما هو معلوم بالنظر والاستدلال، وقد ذكرنا كيفية ترديد النظر فيه، وإن كان غيرها فلا يخلو إما أن يكون منقولا بالتواتر أو بالآحاد، فإن كان منقولا بالآحاد بطل الاحتجاج به، وإن كان منقولا بالتواتر وجب اشتهاره كاشتهار سائر الأمور المنقولة بالتواتر، فلما لم يشتهر دل على عدمه، وإنما قلنا: إنه لو كان منقولا بالتواتر لوجب اشتهاره؛ فلأن التنصيص على إمامة شخص معين هو أمر عظيم يقع بمشهد من أهل التواتر، وكل أمر عظيم يقع بمشهد من أهل التواتر فإنه لا بد من انتشاره في الخلق وعلمهم به، لأنا نعلم بالضرورة أن الناس يوم الجمعة إذا انصرفوا عن المسجد وقد جرت فيه قضية عظيمة فإنه يستحيل ألا يخبر الناس بذلك، وإنما قلنا: إنه إذا لم يشتهر كان معدوما. فلأن علامة وقوعه اشتهاره لما قررنا، فإذا لم يشتهر دل على عدم الوقوع وهو مقصودنا.

المسلك الثالث روي أن أبا بكر قال: وددت أني سألت رسول الله صلى الله عليه عن هذا الأمر فيمن هو فكنا لا ننازعه أهله.[1]

---

1 - الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب الخلافة ـ باب كراهة الولاية ولمن تستحب) ٥/ ٢٠٣، وعلق عليه بقوله: رواه الطبراني وفيه علوان بن داود البجلي وهو ضعيف، وهذا الأثر مما أنكر عليه. والمتقي: كنز العمال ٥/ ٦٣١، حديث رقم ١٤١١٣.

وقال عمر وقد احتضر: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني ـ يعني أبا بكر ـ وإن أترك فقد ترك من هو خير مني ـ يعني بذلك النبي عليه الصلاة والسلام.[1]

وروي أن عبد الرحمن لما أراد مبايعة أمير المؤمنين قال: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين.[2]

وقال عمر لأبي عبيدة: امدد يدك أبايعك. فقال أبو عبيدة: ما لك في الإسلام فهة[3] غير هذا أتقول هذا وأبو بكر حاضر ؟ وقال أبو بكر: بايعوا عمر أو أبا عبيدة[4]

فنقول: وجه الاستدلال بمجموع ما ذكرناه أن النص لو كان معلوما بالضرورة المراد منه كما تزعمه هؤلاء الإمامية لكان إطلاق هذه الكلمات وأمثالها ممن يعلم النص تجري مجرى الوقاحة وترك الاحتفال بصاحب الشريعة وإعراضا عنه، واجتماع الخلق على الوقاحة وترك المبالاة محال، فاستحال أن يكونوا عالمين بالنص ضرورة كما قالوه.

المسلك الرابع أن زيد بن علي وجميع أتباعه وأكثر سادات أهل البيت عليهم السلام أنكروا هذا النص مع فرط محبتهم لأمير المؤمنين واجتهادهم في نشر فضائله، ومن كان بهذه الصفة استحال منه إنكار أعظم فضائل محبوبه، فظهر بمجموع ما ذكرناه بطلان هذا النص

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب الأحكام ـ باب الاستخلاف) ٩/ ٨١ حديث رقم ٧٣٠٤. ومسلم (كتاب الإمارة ـ باب الاستخلاف وتركه) ٢/ ٨٠٢ حديث رقم ٤٨١٧.

2 - أخرجه أحمد في مسنده ١/ ٥٥٧، حديث رقم ٥٥٧، وفيه: وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب الخلافة ـ باب الخلفاء الأربعة) ٥/ ١٨٥، وفيه: رواه عبد الله بن أحمد وفيه سفيان بن وكيع وهو ضعيف جدا.

3 - الفَهَّةُ: العِيُّ والسقطة والجهلة. مِنْ فَهِهَ كفَرِحَ: عَيِيَ. والشيءَ: نَسِيَهُ. القاموس المحيط مادة فهه.

4 - أخرجه البخاري (كتاب فضائل الصحابة ـ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا) ٥/ ٧ حديث رقم ٣٧١٢. وجاء في المخطوط: بايعوا عمر أو أبو عبيدة. وهو جائز لغويا.

الذي زعموا علم المراد منه بالضرورة، وأن ما غرضهم بدعوى هذا النص إلا الطعن والعصبية وتفسيق الصحابة وإكفارهم بنسبتهم إياهم إلى رد ما علموه ضرورة من قصده، وهذا باطل ففسد ما ظنوه.

لا يقال: ما أوردتموه من هذه المسالك دلالة على بطلان قول الإمامية بالنص الجلي فهو بعينه دلالة على بطلان قولكم بالنص على إمامته عليه والسلام مطلقا، وفيه بطلان ما قررتم من إثبات إمامته بالنصوص التي ذكرتم؛ لأنا نقول: إنما أبطلنا بهذه المسالك ما تزعمه الإمامية من كون النصوص التي وردت دلالة على إمامته نعلم المراد منها بالضرورة من قصد صاحب الشريعة كما قررنا، فأما النصوص التي يعلم المراد منها بالنظر والاستدلال وتجويز دخول اللبس فيها فهي التي عليها التعويل، وعلى هذا يحمل كلام أئمتنا عليهم السلام في استدلالهم بهذه النصوص على إمامته عليه السلام، وعلى هذا يحمل ما كان من إعراض الصحابة عن هذه النصوص وعدم التفاتهم إليها؛ لأن مبناها على النظر والاستدلال، وفي تحصيل المقصود منها في إثبات إمامته بها بعض غموض، فسقط ما ذكروه.

القول في بيان الأفضلية له على غيره

وقبل الخوض في ذكر فضائله نشرح مذاهب العلماء في الأفضل

واعلم أن منهم من وقف في معرفة الأفضل، ومنهم من قطع، والقاطعون اختلفوا في تعيين الأفضل، فذهب المتقدمون من المعتزلة والأشعرية إلى أن الأفضل بعد الرسول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، والذي ذهب إليه أئمتنا عليهم السلام وهو قول الشيعة والمتأخرين من المعتزلة أن الأفضل هو علي، وهذا هو الأقوى والأرجح، ورجحانه يظهر بإيراد

الدلائل على فضله، وهي كثيرة ولكنا نقتصر منها على الأشهر والأعرف فيما بين العلماء، ونحصرها في عرضنا أنها باعتبار ما تدل عليه على مراتب خمس:

المرتبة الأولى آي القرآن، وهي خمس:

أولها آية المباهلة نحو قوله تعالى: (قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ)[1] إلى آخر الآية، ووجه الاستدلال بها أن النبي عليه الصلاة والسلام دعا عليا إلى المباهلة، وذلك يدل على غاية فضله، وإنما قلنا إنه عليه الصلاة والسلام دعا عليا إلى المباهلة فلأمرين:

أما أولا فلأن الأخبار في ذلك قريبة من التواتر لتظاهرها في النقل.

وأما ثانيا فلأن المراد من قوله: (وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ) ليس فاطمة والحسن والحسين؛ لأنهم قد اندرجوا تحت قوله: (أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ) وليس المراد به نفسه؛ لأنه لا يدعو نفسه ولا يأمرها ولا ينهاها، فدل على أنه عليه الصلاة والسلام دعا شخصا آخر غير هؤلاء، ولم يقل أحد من الأمة أنه دعا أحدا غير علي، فدل على أن المدعو هو علي. وإنما قلنا: إن ذلك يدل على غاية فضله. فلأمرين:

أما أولا فلأن العادة جارية بأنه لا يحضر في مثل هذه المواضع إلا من يكون في غاية الشفقة عليه، وإلا لقال المنافقون: لو كان على بصيرة من أمره لدعا إلى موضع المباهلة ونزول العذاب من يحبه ويحذر عليه لا الأجانب. فنقول: شفقة النبي عليه الصلاة والسلام على الذين أحضرهم للمباهلة إما أن تكون لشدة قربهم أو لكمال فضلهم، والأول باطل،

---

1 - سورة آل عمران: آية ٦١.

وإلا لأحضر العباس وعقيلا كما أحضر عليا، فلما لم يكن ذلك دل على أن شفقته عليهم لكمال فضلهم، فيلزم أن يكون علي أفضل الخلق بعده.

وأما ثانيا فلأنه عليه الصلاة والسلام جعل نفس علي نفسه فوجب أن تثبت لعلي جميع ما تثبت له من صفات الفضائل، لكنا تركنا العمل فيما عرف بضرورة العقل من الإنسانية والصفات التي استند كل واحد منهما بها، وفيما عرف بنظر العقل من النبوة فيجب العمل به فيما عداه وفي ذلك غرضنا.

وثانيها قوله تعالى: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى)[1] ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى جعل مودة القربى في مقابلة ما يحصل للخلق من النفع ببعثة الرسول عليه الصلاة والسلام، فإذا كانت بعثة الرسول لا يوازيها شيء فيجب في ما يقابلها ألا يوازيه شيء؛ لأن الآخرة على قدر العمل، ولا شك أن عليا داخل في هذه الآية، وأبو بكر غير داخل فيها.

وثالثها قوله تعالى: (فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ)[2] وهذه الآية نزلت في أمير المؤمنين، ووجهها أن الله تعالى أخبر أنه مولاه، فهو إما أولى به وإما ناصر له، وكل واحد منهما فضيلة على من ليس كذلك.

ورابعها قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا)[3] إلى آخر الآية وكما دلت على إمامته فهي دلالة على فضله، وقد قدمنا تقريرها فلا نعيده.

---

1 – سورة الشورى: آية ٢٣.

2 – سورة التحريم: آية ٤.

3 – سورة المائدة: آية ٥٥.

وخامسها حكى صاحب الكشاف أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[1] قال النبي عليه الصلاة والسلام لعلي عليه السلام: «سألت الله أن يجعلها أذنك يا علي». فقال أمير المؤمنين: فما نسيت شيئا بعد ذلك، وما كان لي أن أنسى.[2] ووجه دلالتها أن الله أخبر أنه أذن واعية، ولا شك أن من وعى عن الله وعقل فهو الأعظم حالا عند الله تعالى والأعلى قدرا ومنزلة ممن ليس حاله هكذا، فهذه الفضائل حاصلة من جهة التنزيل.

المرتبة الثانية الأخبار وهي عشرة:

أولها قوله صلى الله عليه وآله في خبر الطير أنه أهدى إليه طير مشوي، فقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير». وفي رواية أخرى: «اللهم أدخل علي أحب أهل الأرض إليك». فجاءه علي وأكل معه من ذلك الطير.[3]

---

1 - سورة الحاقة: آية ١٢.

2 - المتقي: كنز العمال ١٣/ ١٧٧، حديث رقم ٣٦٥٢٦. ابن عساكر: تاريخ دمشق ٣٨/ ٣٤٩. أبو نعيم: حلية الأولياء ١/ ٦٧ ترجمة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ونصه: "يا علي إن الله أمرني أن أدنيك وأعلمك لتعي وأنزلت هذه الآية (وتعيها أذن واعية) فأنت أذن واعية لعلمي. الفتني: تذكرة الموضوعات ص٨٤.

3 - أخرجه البخاري: التاريخ الكبير ٢/ ٢ من حديث أحمد عن الوليد التياس، حديث رقم ١٤٨٨، والحاكم في مستدركه ٣/ ١٤١، حديث رقم ٤٦٥٠، الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب فيمن يحبه أيضا ويبغضه أو يسبه رضي الله عنه) ٩/ ١٢٥، وقال: رواه البزار والطبراني باختصار، ورجال الطبراني رجال الصحيح غير فطر بن خليفة، وهو ثقة. ابن الجوزي: العلل المتناهية ١/ ٢٢٩-٢٣٦، وخلاصة كلامه عنه: فيه عن ابن عباس وأنس، أما حديث ابن عباس فلا يصح ومحمد بن شعيب مجهول، وأما سليمان فقال يحيى: ليس بشيء. وقال ابن حبان: كان رافضيا غاليا يقلب الأخبار. وأما حديث أنس فله ستة عشر طريقا فقد ذكرها جميعا وقال ما فيها من العلل ثم علق عليها جميعا بكلام محمد بن طاهر المقدسي: كل طرقه باطلة معلولة، وصنف الحاكم أبو عبد الله في طرقه جزءا ضخما، وكان قد أدخله في المستدرك على الصحيحين، فبلغ الدارقطني فقال: يستدرك عليها حديث الطائر. فبلغ الحاكم، فأخرجه من الكتاب، وكان يتهم بالتعصب للرافضة وكان يقول: هو حديث صحيح ولم يخرج في الصحيح. وقال ابن طاهر: حديث الطائر موضوع، إنما يجيء من سقاط أهل الكوفة عن المشاهير.

ووجه دلالته أن أحب الخلق إلى الله وإلى رسوله ليس إلا أكثرهم ثوابا، لا يقال: فهذا يقتضي أن يكون أمير المؤمنين أفضل من النبي عليه الصلاة والسلام ومن الملائكة؛ لأنهم من الخلق لأنا نقول: إنه لما قال: «ائتني». خرج منه النبي، ولما قال: «يأكل معي». خرج منه الملائكة.

وثانيها قوله صلى الله عليه وآله في خبر الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه». وخبر المنزلة وقد قدمنا دلالتهما على إمامته، وفيهما دلالة على فضله على غيره.

وثالثها خبر المؤاخاة، فإنه عليه الصلاة والسلام لما آخا بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه، روي أن عليا عليه السلام قال في مواضع كثيرة: أنا عبد الله وأنا أخ لرسول الله لا يقولها أحد بعدي إلا كاذب، أنا الصديق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم الذي يفرق بين الحق والباطل.[1]

ووجه دلالة المؤاخاة على الأفضلية هو أن المؤاخاة مظنة المساواة في المنصب، وكون كل واحد منهما قائم مقام الآخر، فلما كان محمد أفضل من الكل كان القائم مقامه أفضل الكل، وفي ذلك ما نريده.

ورابعها خبر الراية، وهو ما روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث أبا بكر إلى خيبر فرجع ثم بعث عمر فرجع ولم يفتح على أيديهما، فبلغ ذلك من رسول الله كل مبلغ، فبات ليلته مهموما، فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال: «لأعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله

---

1 - أخرجه ابن ماجه (المقدمة ـ باب فضل علي رضي الله عنه) ص٢١ حديث رقم ١٢٥، ونصه: "أنا عبد الله وأخو رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كذاب، صليت قبل الناس بسبع سنين". والنسائي في الخصائص ص٣. والحاكم في المستدرك ٣/ ١٢٠، حديث رقم ٤٥٨٤، الشوكاني: الفوائد المجموعة ١/ ٣٤٣، حديث رقم ٤٢. قال عنه الألباني: موضوع. السلسلة الضعيفة ١٠/ ٦٥١، حديث رقم ٤٩٤٧.

ورسوله، ويحب الله ورسوله، كرارا غير فرار». فتعرض لها المهاجرون والأنصار، فقال عليه الصلاة والسلام: «أين علي» ؟ فقالوا: إنه أرمد العين. فتفل في عينيه، ثم دفع الراية إليه.[1]

وهذا الحديث وكيفية ما جرى فيه يدل على أن ما وصف النبي عليه الصلاة والسلام فيه لم يكن ثابتا لأبي بكر وعمر؛ لأنهما رجعا منهزمين وغضب الرسول من ذلك وكرهه، وقال لأعطين الراية رجلا صفته هكذا، فعلم أن تلك الصفات ما كانت حاصلة لأولئك الذين غضب عليهم.[2]

وخامسها قوله صلى الله عليه وآله في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق والخليقة». وفي خبر آخر: «يقتله خير هذه الأمة».

وسادسها قوله صلى الله عليه لفاطمة رضي الله عنها: «إن الله اطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فجعله نبيا، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك»[3].

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب الجهاد والسير ـ باب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم) ٤/ ٥٤، حديث رقم ٣٠١١، مسلم (كتاب فضائل الصحابة ـ باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه) ٢/ ١٠٣١ رقم ٦٣٧٦، والترمذي (باب مناقب علي رضي الله عنه) حديث رقم ٣٧٢٦. وليس في أيها ذكر لمسألة ذهاب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ثم الرجوع بدون أن يفتح الله عليهما حصن خيبر. وإنما ذكرت تلك الحادثة في مصنف ابن أبي شيبة (كتاب المغازي ـ غزوة خيبر) ٢٠/ ٤٣٩، حديث رقم ٣٨٠٣٤.

2 - وهذا الكلام موهم بأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكونا ممن يحبهم الله ورسوله أو يحبون الله ورسوله وأنهم كانوا فرارين عند اللقاء، وربما قصد الإمام خصوص تعلق هذه الصفات بهذه الحادثة، وليست هذه الصفات متعلقة بالشيخين مطلقا.

3 - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٤/ ٢٠٥، حديث رقم ٤٠٤٦. بزيادة: فأوحى إلي فأنكحته واتخذته وصيا، الألباني: السلسلة الضعيفة ١٠/ ٥٣٠، حديث رقم ٤٨٩٨: حديث موضوع.

وسابعها قالت عائشة: كنت عند النبي صلى الله عليه وآله إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب». قالت: فقلت: بأبي وأمي يا رسول الله ألست سيد العرب ؟ فقال: «أنا سيد المرسلين وهو سيد العرب»[1].

وثامنها قوله صلى الله عليه وآله رواه أنس: «إن أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب»[2].

وتاسعها روي عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه قال: «علي خير البشر من أبى فقد كفر»[3].

---

1 - رواه الحاكم في مستدركه ٣/ ١٣٣، حديث رقم ٤٦٢٥، ونصه: "أنا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب". الطبراني في المعجم الأوسط عن أنس بن مالك ٢/ ٢٧٩، حديث رقم ١٤٩١، وقال فيه: لم يرو هذا الحديث عن حميد إلا خاقان ولا عن خاقان إلا عمر بن عبد العزيز، تفرد به عبيد الله الجبيري. وخاقان بن عبد الله بن الأهتم ضعفه أبو داود، الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب في أفضليته رضي الله عنه) ٩/ ١١٦.

2 - الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب جامع في مناقبه رضي الله عنه) ٩/ ١٢١، وفيه: "أنت أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي... وقال: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه. الشوكاني: الفوائد المجموعة ١/ ٣٤٦، حديث رقم ٤٦، وقال: رواه ابن حبان عن أنس مرفوعا، قال ابن الجوزي والذهبي: إنه موضوع، والمتهم به مطر بن ميمون الإسكاف، يروى الموضوعات عن الأثبات لا تحل الرواية عنه. ابن الجوزي: الموضوعات ١/ ٣٤٧، وضعفه الألباني السلسلة الضعيفة ١٠/ ٦٤١، حديث رقم ٤٩٤٤.

3 - المتقي: كنز العمال ١١/ ٦٢٥، حديث رقم ٣٣٠٤٥، وقال: رواه الخطيب عن جابر، وقال: منكر. الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ١/ ٣٤٧، حديث رقم ٤٩ نصه: من لم يقل: علي خير الناس. فقد كفر. وفيه: رواه الخطيب عن علي مرفوعا وهو موضوع، والمتهم به محمد بن كثير الكوفي. ورواه الحاكم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل أنه قال: يا محمد علي خير البشر من أبي فقد كفر. وفي إسناده محمد بن علي الجرجاني وهو المتهم به، ومحمد بن شجاع الثلجي وهو كذاب، وعمر بن حفص الكوفي وليس بشيء. ورواه الخطيب عن جابر مرفوعا بهذا اللفظ ولم يذكر جبريل، وفي إسناده كذاب، وقال في الميزان: إنه باطل. وقال الألباني عنه: إنه موضوع. دفاع عن الحديث النبوي ص١١٢.

وعاشرها قوله صلى الله عليه وآله: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب»[1].

فظاهر هذا الحديث يدل على أن عليا مساو لهؤلاء الأنبياء في هذه الصفات، ولا شك أن هؤلاء كانوا أفضل من أبي بكر، والمساوي للأفضل هو الأفضل فعلي أفضل من أبي بكر لا محالة، فهذه الأخبار وغيرها دالة على أفضليته على غيره.

المرتبة الثالثة تتعلق الأفضلية فيها بالأمور النفسية

وهي نوعان:

علمية وعملية، أما العلمية فهو أن أمير المؤمنين كان أعلم الصحابة، والأعلم أفضل، وإنما قلنا: إنه عليه والسلام كان أعلم الصحابة، فللإجمال والتفصيل:

أما الإجمال فهو أنه لا نزاع أن عليا في أصل الخلقة كان في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد لقبول العلم، وكان النبي عليه الصلاة والسلام أفضل الفضلاء وأعلم العلماء، وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم وكان رسول الله في غاية الحرص في تربية علي وإرشاده إلى اكتساب الفضائل، ومن المعلوم أن التلميذ إذا كان في غاية الذكاء والحرص في طلب العلم وكان الأستاذ أيضا في غاية الفضل وغاية الاجتهاد والحرص في تعليمه فإنه

---

1 - الشوكاني: الفوائد المجموعة ١/ ٣٦٧، حديث رقم ٥٩، وقال عنه: رواه الحاكم عن أبي الحمراء مرفوعا، قال ابن الجوزي: موضوع. وفي إسناده أبو عمر الأزدي متروك. قال في اللآلىء: له طريق أخرى عند الديلمي ثم ذكرها. ورواه ابن شاهين عن أبي سعيد مرفوعا. الألباني: السلسلة الضعيفة ١٠/ ٥٤٥، حديث رقم ٤٩٠٣ قال: حديث موضوع.

يبلغ ذلك التلميذ في العلم مبلغا عظيما، فهذا بيان إجمال في علم أن عليا عليه السلام أعلم من كل الصحابة، فأما أبو بكر فلم يكن بهذه الصفات، فثبت بهذا الوجه أنه أعلم.

وأما التفصيل فيدل عليه وجوه:

أولها قوله عليه الصلاة والسلام: «أقضاكم علي»[1]. والقضاء يحتاج إلى جميع أنواع العلوم كلها، فلما رجحه عليهم في القضاء لزم رجحانه عليهم في كل العلوم، وأما سائر الصحابة فقد رجح كل واحد منهم على غيره في علم واحد، كقوله:«أفرضكم زيد، وأقرأكم أبي، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»[2]

وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»[3].

وثالثها قوله عليه السلام: لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وأهل الإنجيل بإنجيلهم وأهل الزبور بزبورهم وأهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية

1 - أخرجه الحاكم في مستدركه ٣/ ٣٤٥، حديث رقم ٥٣٢٨، الطبراني: المعجم الصغير ١/ ٢٠١، وفيه: "وأقضى أمتي علي بن أبي طالب"، المتقي: كنز العمال ١١/ ٦٤١ حديث رقم ٣٣١٢١، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع ص١١١، حديث رقم ٧٧٤.

2 - أخرجه الترمذي (باب مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم) حديث رقم ٣٧٩٣، ونصه: "أرحم أمتي بأمتي أبو بكر وأشدهم في أمر الله عمر وأصدقهم حياء عثمان وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد بن ثابت وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، ألا وإن لكل أمة أمينا، وإن أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح". قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. ورواه ابن ماجه (المقدمة ـ باب فضائل خباب) ص٢٦، حديث رقم ١٥٩، السلسلة الصحيحة ٣/ ٢٢٣، حديث رقم ١٢٢٤.

3 - أخرجه الحاكم في مستدركه ٣/ ١٣٨، حديث رقم ٤٦٣٩، الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب في علمه رضي الله عنه) ٩/ ١١٤ وقال: رواه الطبراني وفيه عبد السلام بن صالح الهروى وهو ضعيف. ابن الجوزي: الموضوعات ١/ ٣٥٢. قال عنه الألباني: موضوع. انظر السلسلة الضعيفة ٦/ ٥١٨، حديث رقم ٢٩٥٥.

نزلت في بر ولا بحر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت.[1]

ورابعها قوله عليه السلام: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله إني بطرق السماء لأعلم مني بطرق الأرض.[2]

وخامسها الفحص عن أصناف العلوم، رأيت إذا فتشت عن ذلك حصلت على أن أكابر كل أهل علم مستمدون من أمير المؤمنين وهو غايتهم ومعتمدهم.

منها علم الأصول ولا إشكال أنه أعظم العلوم وأشرفها، وقد جاء في خطب أمير المؤمنين من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقدر وأحوال المعاد ما لم يأت في كلام أحد من الخلق في إجماله وتفصيلاته، ومع ذلك فإن جميع فرق المتكلمين آخذون منه ينتهي علمهم إليه. أما المعتزلة فهم ينسبون علمهم إليه، والأشعرية أيضا ينسبون إلى الأشعري، وهو كان تلميذا لأبي علي الجبائي، وهو ينسب في علمه إلى أمير المؤمنين. وأما الشيعة فانتسابهم إليه ظاهر وأكثرهم الغلاة في حقه، وأما الخوارج فهم مع غاية البعد منه منتسبون إلى أكابرهم، وأكابرهم كانوا تلامذة لعلي، فثبت أن جمهور المتكلمين كانوا تلامذة لأمير المؤمنين.

ومنها علم التفسير وابن عباس هو رئيس المفسرين، وكان تلميذا لعلي بن أبي طالب.

---

1 - ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب ١/ ٣٤١، ونصه: عن أبي الطفيل قال: شهدت عليا يخطب وهو يقول: سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار أم في سهل أم في جبل. وابن حجر: الإصابة ٤/ ٢٧٠. وذكره المزي في تهذيب الكمال ٢٠/ ٤٨٧.

2 - أخرجه الحاكم في المستدرك ٢/ ٣٨٣، حديث رقم ٣٣٤٢، المتقي: كنز العمال ١٣/ ١٦٥، حديث رقم ٣٦٥٠٢، وفيه: فإني لا أسأل عن شيء دون العرش إلا أخبرت عنه. وأورده ابن عدي في الكامل ٢/ ٨٤٣.

ومنها علم الفقه وكان له فيه اليد البيضاء، وكان في الدرجة العالية منه، ولهذا قال: «أقضاكم علي». كما مر.

ومنها علم الفصاحة ومعلوم أن الصحابة بل جميع الخلق لم يصلوا إلى أدنى درجة من درجاته في الفصاحة والبلاغة.

ومنها علم النحو ومعلوم أنه إنما ظهر منه وحقق أصوله لأبي الأسود الدؤلي[1]، وقرر قواعده.

ومنها علم التصوف فإن مشايخ الطريق كالجنيد والشبلي[2] وأبي يزيد البسطامي كلهم أخذ هذه العلوم عنه، ولهذا قال الجنيد[3]: شغل الله من شغل عنا صاحبنا بالجمل وصفين؛ ليخرج لنا من هذه العلوم، وهو الأصل والنهاية في علم الطريق.

1- ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني (٦٩هـ): واضع علم النحو. كان معدودا من الفقهاء والأعيان والأمراء والشعراء والفرسان من التابعين. رسم له علي بن أبي طالب شيئا من أصول النحو، فكتب فيه أبو الأسود. وأخذه عنه جماعة. وفي صبح الأعشى أن أبا الأسود وضع الحركات والتنوين لا غير. سكن البصرة في خلافة عمر وولي إمارتها في أيام علي، ولم يزل في الإمارة إلى أن قتل علي، وكان قد شهد معه صفين، ولما تم الأمر لمعاوية قصده فبالغ معاوية في إكرامه. وهو أول من نقط المصحف. وله شعر جيد. الزركلي: الأعلام ٣/ ٣٣٦، كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ٤٧.

2- أبو بكر الشبلي دلف بن جحدر الشبلي (٣٣٤هـ): ناسك، كان في مبدأ أمره واليا في دنباوند (من نواحي رستاق الري) وولي الحجابة للموفق العباسي، وكان أبوه حاجب الحجاب، ثم ترك الولاية وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح. له شعر جيد، سلك به مسالك المتصوفة. أصله من خراسان، ونسبته إلى قرية شبلة من قرى ما وراء النهر، ومولده بسر من رأى، ووفاته ببغداد. الزركلي: الأعلام ٢/ ٣٤١، ابن الجوزي: صفة الصفوة ٢/ ٢٥٨، أبا نعيم: حلية الأولياء ١٠/ ٣٦٦.

3- الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم (٢٩٧هـ): صوفي. مولده ومنشأه ووفاته ببغداد. أصل أبيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير. وعرف الجنيد بالخزاز لأنه كان يعمل الخز. وعده العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة. الزركلي: الأعلام ٢/ ١٤١، أبا نعيم: حلية الأولياء ١٠/ ٢٥٥، ابن الجوزي: صفة الصفوة ٢/ ٢٣٥.

ومنها علم الحرب وممارسة الأسلحة وليس لأحد فيه مثل ما له فيه، فثبت بما ذكرنا أنه كان معلما للخلق وأستاذا للعالمين بعد الرسول عليه الصلاة والسلام في جميع الخصال المرضية والمقامات الشريفة، وإذا كان أعلم الخلق كان أفضلهم بعد الرسول لقوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)[1] وقوله تعالى: (يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ)[2].

وأما العملية فهي أمور خمسة:

أولها الإيمان ولا شك أن إيمان أمير المؤمنين كان سابقا على إيمان غيره فيجب أن يكون أفضل من غيره. وإنما قلنا: إن إيمان أمير المؤمنين كان سابقا على غيره فلوجوه ثلاثة:

أما أولا فلأن أنسا روى قال: بعث رسول الله يوم الاثنين، فأسلم علي يوم الثلاثاء.

وأما ثانيا فروى سلمان عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أولكم ورودا علي الحوض أولكم إسلاما علي بن أبي طالب»[3].

---

1 - سورة الزمر: آية ٩.

2 - سورة المجادلة: آية ١١.

3 - أخرجه الحاكم في مستدركه ٣/ ١٤٧، حديث رقم ٤٦٦٢، بلفظ: واردا على الحوض. كنز العمال ١١/ ٦١٦، حديث رقم ٣٢٩٩١. الشوكاني: الفوائد المجموعة (باب مناقب الخلفاء الأربعة وأهل البيت ذكر علي رضي الله عنه) ١/ ٣٤٦، حديث رقم ٤٧. وقال عنه الشوكاني: رواه ابن عدي عن سلمان مرفوعا، وفي إسناده عبد الرحمن بن قيس الزعفراني وهو وضاع، وتابعه سيف بن محمد وهو شر منه، وقد رواه الخطيب من طريقه وأخرجه الحاكم في المستدرك من طريقه أيضا، وقد رواه الحارث بن أبي أسامة من طريق يحيى بن هاشم السمسار متابعا لهما وهو كذاب، وروى أبو بكر بن أبي عاصم من طريق عبد الرزاق متابعا لهم لكن موقوفا على سلمان، قال في اللآلئ: وهذه متابعة قوية جدا ولا يضر إيراده بصيغة الوقف؛ لأن له حكم الرفع. الفتني: تذكرة الموضوعات ص٩٧.

وأما ثالثا فما روي أن عليا عليه السلام قال على المنبر: أنا الصديق الأكبر، آمنت قبل أن آمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن أسلم. فثبت بما ذكرناه أن إسلامه كان قبل إسلام غيره.[1]

وإنما قلنا: إنه بذلك أفضل من غيره لقوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (١٠) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (١١))[2] وقوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ)[3] وقال تعالى في مدح الأنبياء: (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ)[4].

وثانيها الجهاد ومعلوم أن أمير المؤمنين كان أكبر جهادا من غيره، فيجب أن يكون أفضل من غيره، وإنما قلنا: إنه كان أكثر جهادا من غيره فهذا أظهر من أن يكشف، فإن له عليه السلام في المقامات المشهودة من منازلة الشجعان ومبارزة الأقران ما ليس لغيره من أكابر الصحابة، يشهد لذلك كله السير وأخبار الغزوات، كقصة عمرو في الخندق[5] وغيرها، وإنما قلنا: إن من كان أكثر جهادا فهو أفضل فلقوله تعالى: (وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)[6] وقوله تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ).

---

1 - ابن أبي عاصم: الآحاد والمثاني ١/ ١٥١، حديث رقم ١٨٦. المزي: تهذيب الكمال ١٢/ ١٨، حديث ٢٥٣٧.

2 - سورة الواقعة: آية ١٠- ١١.

3 - سورة التوبة: آية ١٠٠.

4 - سورة الأنبياء: آية ٩٠.

5 - أخرجه الحاكم في مستدركه ٣/ ٣٣، حديث رقم ٤٣٢٦، وقال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وذكر بعدها حديثا يقول: "لمبارزة علي بن أبي طالب لعمرو بن عبد ود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتي إلى يوم القيامة". وهو كذب، قال عنه الذهبي: قبح الله رافضيا افتراه. السلسلة الضعيفة ١/ ٥٧٦، حديث رقم ٤٠٠.

6 - سورة النساء: آية ٩٥.

وثالثها العبادة من الصلاة والصيام وأنواع القرب، فكان إذا شرع في صلاة التهجد والدعوات وأنواع التضرعات إلى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه أحد ممن جاء بعده من العباد والزهاد، وكانت وصائفه في العبادة لا يقدر عليها غيره.

ورابعها العفافة والزهد والرغبة عن الدنيا، وقد كان في الصحابة من الزهاد كأبي ذر وسلمان وأبي الدرداء فلم يبلغوا مبلغا من أحواله، فأما رغبته عن الدنيا فأظهر من أن تحتاج إلى كشف.

وخامسها السخاوة ولم يضن بشيء من الدنيا مع انفتاح أبوابها عليه بل كان أجود من الريح العاصف.

المرتبة الرابعة تتعلق بالأمور البدنية وهي خمسة:

أولها النسب العالي ومعلوم أن أشرف الأنساب القرب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، ولقد كان أقرب الناس نسبا إلى رسول الله صلى الله عليه، أما العباس فإنه وإن كان عم رسول الله إلا أن العباس كان أخا لعبد الله والد رسول الله من الأب لا من الأم، وأما أبو طالب فإنه كان أخا لعبد الله والد رسول الله من الأب والأم جميعا، وأيضا فإن عليا كان هاشميا من الأب والأم؛ لأنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم.

وثانيها أن عليا عليه السلام كان هاشميا، والهاشمي أفضل من غير الهاشمي، وإنما قلنا: إنه كان هاشميا فللشهرة والتواتر، وإنما قلنا: إن الهاشمي أفضل من غيره فلقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشا، واصطفى من قريش هاشما»[1].

1 - ورواه أحمد في مسنده ٢٨/ ١٩٤، حديث رقم ١٦٩٨٧، مسلم (كتاب الفضائل ـ باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر عليه قبل النبوة) ٢/ ٩٨٣، حديث رقم ٦٠٧٧، ونصه: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم". والترمذي

وثالثها الشجاعة ولقد كان في الصحابة جماعة من الشجعان كخالد بن الوليد وأبي دجانة، ولكن لا يبلغون درجته، ولهذا قال عليه الصلاة السلام يوم الأحزاب: «الضربة علي خير من عبادة الثقلين». وقال علي بن أبي طالب: والله ما جبنت عن قتال عدو.

ورابعها حسن الخلق ولقد كان مع شجاعته حسن الخلق جدا، وقد بالغ في ذلك حتى نسبه أعداؤه إلى الدعابة.

وخامسها القوة وقد قال عليه الصلاة والسلام: «المؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف»[1]. وروي عن أمير المؤمنين أنه قال: ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية. وقد قيل: كانت ضربات أمير المؤمنين أبكارا إذا اعتلى قد وإذا اعترض قط.[2]

المرتبة الخامسة أمور خارجة عما ذكرناه وهي ثلاثة:

أولها المصاهرة ولم يكن لأحد من الخلق من المصاهرة لرسول الله صلى الله عليه وآله مثل ما كان لأمير المؤمنين،فأما عثمان فهو وإن شاركه في كونه ختنا[3] لرسول الله صلى الله عليه لكن أشرف بنات الرسول فاطمة لأمرين:

(باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم) حديث رقم ٣٦٠٩، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. الألباني: السلسلة الصحيحة ١/ ٦١٠، حديث رقم ٣٠٢.

1 - أخرجه مسلم (كتاب القدر ـ باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله) ٢/ ١١٢٧، حديث رقم ٦٩٤٥، وبه زيادة: "وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فإن لو تفتح عمل الشيطان". ابن ماجه (المقدمة ـ باب القدر) ص١٥، حديث رقم ٨٣.

2 -القَدُّ: قطع الجلد وشَقُّ الثوب ونحو ذلك، وضربه بالسيف فقَدَّه نصفين. والقَطُّ: القَطع عَرْضًا. لسان العرب مادة قد، وقط.

3 - الخَتْنُ: القَطْعُ، وبالتحريكِ: الصِهْرُ، أو كلُ مَن كان من قِبَلِ المرأةِ كالأبِ والأخِ (ج) أَخْتانٌ. القاموس المحيط: مادة ختن.

أما أولا فلقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما آذاها».[1]

وأما ثانيا فلقوله صلى الله عليه وآله: «فاطمة سيدة نساء عالمها».[2] وقوله: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا أربع.»[3]. وعد منهن فاطمة، ولم يحصل مثل هذا الشرف لأختيها اللتين كانتا تحت عثمان.

وثانيها الوصاة ولا شك أن النبي عليه الصلاة والسلام أوصاه، والوصي أفضل من غيره، وإنما قلنا: إنه عليه الصلاة والسلام أوصاه فهو ظاهر لقوله صلى الله عليه وآله: «أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب». وإنما قلنا: إن الوصي أفضل من غيره؛ فلأن الرسول عليه الصلاة والسلام اختاره على غيره وأقامه مقام نفسه وهذا منصب سني.

---

1 - أخرجه مسلم (كتاب فضائل الصحابة ـ باب فضائل فاطمة بنت النبي عليه الصلاة والسلام) ٢/ ١٠٤٦، رقم ٦٤٦٠، والترمذي (باب فضل فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم) حديث رقم ٣٨٦٦، جزء من حديث المسور بن مخرمة: "فإنها بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما آذاها".

2 - الحاكم في المستدرك ٣/ ١٧٠ حديث رقم ٤٧٤٠، المتقي: كنز العمال ١٢/ ١٤٣، حديث رقم ٣٤٤٠٤، ونصه: خير نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون. وروى البخاري (كتاب فضائل الصحابة ـ باب مناقب فاطمة عليها السلام) ٥/ ٢٩، رقم ٣٨١٣ ما نصه: "فاطمة سيدة نساء أهل الجنة".

3 - جاء الحديث في المسند والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة وفيه: "ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام". وروى الطبري في تفسيره: ٦/ ٣٩٨ وفيه: "إلا مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد". وقد الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب المناقب ـ باب ما جاء من الفضل لمريم وآسية وغيرهما) ٩/ ٢١٨ قال: وبقية الأحاديث التي فيها: " كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربعة". في مواضعها مفرقة في فضل آدم وفاطمة وخديجة.

وثالثها أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولاده في الفضل، والحسن والحسين هما ريحانتا المصطفى وسيدا شباب أهل الجنة[1]، وهما ولدان له، ثم انظر إلى أولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثلث، وعبد الله المثنى، ومحمد بن عبد الله النفس الزكية، ثم أولاد الحسين مثل زين العابدين، والباقر، والصادق، والكاظم، والرضا، فإن هؤلاء الأكابر قد أقر بفضلهم كل مسلم، ومما يؤكد فضلهم أن أفضل مشايخ التصوف وأعلاهم درجة أبو يزيد البسطامي، وكان يبقى في دار جعفر الصادق[2] كما ذكره أهل الرواية.

وهذا أيضا معروف الكرخي فإنه أسلم على يدي علي بن موسى الرضا وكان بوابا على داره وبقي على هذه الحالة إلى آخر عمره، ومعلوم أن مثل هؤلاء الأولاد لم تتفق لأحد من الصحابة، وهذا يدل على أن الله تعالى قد خصه من الفضائل الشريفة والخصال العالية ما لم يخص به أحدا غيره من العالمين، وفي ذلك دلالة على كونه أفضل الخلق بعد الرسول.

القول في إقامة الدلالة على إمامة الحسنين وأولادهما

وفيه فصلان:

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب فضائل الصحابة ـ باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما) ٥/ ٢٧، حديث رقم ٣٧٩٨، ونصه: "هما ريحانتاي من الدنيا". الترمذي (باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما) حديث رقم ٣٧٧٣: "إن الحسن والحسين هما ريحانتاي من الدنيا". وقال أبو عيسى: هذا حديث صحيح. وفي نفس الباب حديث رقم ٣٧٧١: " الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ". وقال: هذا حديث حسن صحيح. ورواه ابن ماجه (المقدمة ـ باب فضل علي رضي الله عنه) ص٢١ حديث رقم ١٢٣، بزيادة: "وأبوهما خير منهما".

2- أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ابن الحسين السبط، الهاشمي، القرشي، الملقب بالصادق (١٤٨هـ(. سادس الأئمة الاثنى عشر عند الإمامية. الزركلي: الأعلام ٢/ ١٢٦، أبا نعيم: حلية الأولياء ١٩٢/٣.

الأول في إثبات إمامتهما

ولا خلاف بين أهل القبلة في ثبوت إمامتهما وصلاحيتهما وكونهما أهلا لها، وإنما الخلاف في طريق إمامتهما، فعندنا أن طريق إمامتهما هو النص، وهو قوله عليه الصلاة السلام: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»[1]. وهذا نص صريح فيما نحن بصدده، وهذا الحديث مما قد ظهر واشتهر ولم ينكره أحد؛ فإن قلنا: إنه متواتر. لم يبعد لظهوره فجرى مجرى سائر الأمور المعلومة بالتواتر، وإن قلنا إنه ليس بمتواتر صححناه بالحجة، وقلنا: أجمعت الأمة على صحة هذا الحديث فيجب أن يكون صحيحا. وإنما قلنا: إن الأمة مجمعة على صحة هذا الحديث؛ فلأن الزيدية يثبتون به إمامتهما، وسائر الفرق يثبتون به فضلهما، وليس أحد من الأمة أنكره ورده، وإذا قبلته الأمة بأسرها وجب أن يكون صحيحا، فثبت بما ذكرنا ثبوت إمامتهما بالنص.

وأما المعتزلة فلا خلاف بينهم في صحة إمامتهما، وإنما خلافهم في أن طريق إمامتهما هو الاختيار كغيرهما من سائر الخلفاء، زعما منهم أنه لا إمام عندهم منصوص عليه وأن طريق الإمامة عندهم هو الاختيار، وقد أسلفنا عليهم في الاختيار قولا بالغا يؤذن ببطلانه، ولهم شبهتان:

الأولى قولهم: إنا لا نسلم أصل الحديث؛ فإن ادعيتم فيه التواتر فهو باطل؛ لأنا نعلم أن العلم بصحته ليس كالعلم بوجود مكة وبغداد ووجود محمد صلى الله عليه وآله وغير ذلك من الأمور المتواترة، وإن صححتموه بالحجة فهو باطل أيضا؛ لأنه لا يلزم في كل ما صحته غير يقينية أن الأمة لا تقبله، بل أكثر الأخبار التي قبلوها وعملوا عليها واجتهدوا في معرفة

---

1 - انظر الصنعاني: البحر الزخار ١٦/ ٨٧، وليس فيه قاما أو قعدا.

معانيها غير مقطوع بصحتها، فثبت أنه لا يلزم من عدم رد الأمة لهذا الحديث القطع بصحته.

والجواب أن إنكار ظهوره مكابرة، وأن دعوى التواتر فيه ممكنة، قوله: ليس العلم به كالعلم بوجود مكة وبغداد. قلنا: لا نسلم، ثم ولو سلمنا أن العلم بوجود مكة وبغداد أظهر منه، فكونه أظهر لا يخرجه عن أن يكون متواترا، ألا ترى أن العلم بوجود محمد صلى الله عليه وآله أظهر من العلم بسائر غزواته، ومع ذلك فإنه لا يخرجها عن كونها متواترة. قوله: لا يلزم من عدم رد الأمة لهذا الحديث القطع بصحته. قلنا: إن الذين استدلوا به على الإمامة أثبتوا أصلا عظيما مقطوعا به، والذين استدلوا به على الفضل قرروا به خصلة عظيمة، فيستحيل في مطرد العادة سكوتهم عن رده لو كان غير مقطوع بصحته.

الشبهة الثانية قالوا: هب أنا سلمنا أن أصل الحديث مقطوع به، لكن نقول: معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «إنهما إمامان». أي إنهما سيصيران إمامين إذا عقد لهما، وهذا لا ننكره؛ لأن أصل إمامتهما عندنا إنما ثبت بالاختيار دون النص.

والجواب أن هذا عدول عن الظاهر وخروج عنه لغير دليل فلا نقبل، فإن الظاهر من قولنا: فلان طويل. أنه حاصل على صفة الطول في الحال لا أنه سيصير طويلا في المستقبل، فسقط ما ذكروه.

الفصل الثاني في إمامة أولادهما

اعلم أنه لا خلاف يذكر عن أحد من الأمة أن أحدا من أولادهما لو دعا إلى الإمامة ثم عقد له وهو مستجمع لشرائطها حاصل على جميع أوصافها في أن إمامته صحيحة، وإنما الخلاف في طريق إمامته، فعندنا أن طريق إمامته هو الدعوة والخروج، وحاصلها أن يدعو إلى الإمامة من هو أهل لها ويباين الظلمة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فهذا هو معنى

الدعوة عندنا. وعند المعتزلة أن طريق إمامة كل إمام ليس إلا الاختيار، وراعوا في العقد الموصل إلى الإمامة أمورا أربعة: منها ما يرجع إلى العاقد، وهو أن يكونوا من أهل الفضل والمعرفة بشروط الإمامة وأحكامها. ومنها ما يرجع إلى المعقود له، وهو أن يكون حاصلا على تلك الصفات المعتبرة التي قررناها. ومنها ما يرجع إلى العقد نفسه، وهو الاختيار والرضا فقط، ولا يشترط في ذلك لمس اليد ولا ضرب الكف على الكف. ومنها ما يرجع إلى العدد، ويجب أن يكونوا خمسة يعقدون لسادسهم كما فعل الصحابة؛ فإنهم عقدوا لأبي بكر خمسة، وجعلها عمر شورى بين ستة، وكذلك الحال في عثمان وغيره، فهكذا يجب أن يكون حال عقد الإمامة الذي هو طريق إلى صحتها عندهم.

لا يقال: معنى الدعوة هو أن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة وهذا من أحكام الإمامة فكيف يكون طريقا لها؛ لأنا نقول: إنا متى جعلنا مباينته للظلمة طريقا للإمامة لم نجعله من أحكامها؛ لإفضائه إلى الدور، بل نقول: متى باين الظلمة انعقدت إمامته، وهكذا إذا قالوا: لو ادعى إمامان في وقت واحد فأيهما يكون أحق بالإمامة. كان جوابنا لهم من وجهين:

أما أولا فنقول: إن علم سبق أحدهما بالدعوة فهو الأحق والأولى، وإن كانت دعوتهما في وقت واحد ولم يعلم المتقدم منهما بطلا جميعا واستأنف أحدهما الدعوة. وقد قال أبو علي: يقرع بينهما. وهذا بعيد لأن القرعة إنما يستفاد بها تميز الحق لمن كان مستحقا من قبل، وها هنا لم يتعد بتقرير الاستحقاق فافترقا.

وأما ثانيا فما ورد علينا في الدعوة فهو بعينه وارد عليهم في الاختيار لو عقد لهما في وقت واحد، فما أجابوا فهو جوابنا من غير فرق، وبتمامه يتم القول في القسم الثاني من مقاصد الباب، فلنشرح القسم الثالث ويتم الكتاب.

القسم الثالث من الباب في التكملات اللاحقة

اعلم أن القصد بإيراد هذا القسم هو الكلام في أمور خرجت عن المقاصد فلم يمكن إيرادها فيها لانحرافها عن معناها؛ لأنها كالتتمة لها والتكملة لفوائدها فلا جرم أفردناها قسما آخر، وكمال الغرض منه وتمام المقصود ينحصر بالكلام في فصول ثلاثة، نفصلها إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول في الأمور المنوطة بالأئمة.

والنظر في أمرين:

أحدهما فيما يختص به الأئمة، وثانيهما في بيان ما يزيل ذلك الاختصاص.

النظر الأول فيما يختص به الأئمة من الأمور المهمة

اعلم أن الغرض الكلي والمقصود الأعظم هو دوام أمر الدين وبقاء أصل الشريعة؛ فإن ببقاء هذه الأمور قوام المصلحة وباستمرارها ينتظم الأمر والنهي ويستمر التكليف وتحصل الرغبة في الثواب والرهبة من العقاب، ودوام ذلك متوقف على أمور دينية وأمور دنيوية، فأما الأمور الدينية فأصلان:

أحدهما الدعاء إلى العلم بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر بالبراهين النيرة والأدلة الواضحة. وثانيهما الدعاء إلى القهر بالسيف وهو الجهاد.

فأما الأمور الدنيوية فكالبياعات والزراعة والمناكحة وغير ذلك من المنافع الدنيوية. فهذه الأمور بدوامها وبقائها يدوم أصل الدين وتثبت قواعد الشريعة، فأما الأمور الدينية فالاشتغال بتحصيلها واجب؛ لبقاء الغرض الكلي. وأما الأمور الدنيوية فلا جرم أنه

يوجبها الشرع، لكنه استكفى بها في جبلة الطبع واستحباب النفوس من المواظبة عليها والقيام بها عن إيجابها، ووجوب ما يتعلق بأمر الدين لا شك هو على الكفاية؛ إذ ليس يمتنع في العقل أن تكون المصلحة في وقوع فعل من بعض الأشخاص مصلحة له، فيجب عليه تحصيله من نفسه، كمعرفة الله تعالى وسائر العبادات ونحوها، وهذا هو الذي نريده بالواجب المعين، وأن المصلحة في وقوع بعض الأفعال ممن وقعت لا باعتبار شخص معين في إيقاعها، وهذا هو الذي نريد بالواجب على الكفاية.

فلا جرم انقسمت الواجبات إلى ما يكون وجوبه على الأعيان وإلى ما لا يكون كذلك، وهو الواجب على الكفاية، فالأول مثاله الصلاة والزكاة وغير ذلك من سائر الأمور المعينة، والثاني مثاله دفن الموتى وإصلاح الخلق والدعاء إلى الله وتعليم أمور الدين وغير ذلك مما يحرج الكافة بتركه وإهماله.

لا يقال: فلو تعطل فرض من فروض الكفاية هل يعم الحرج الكافة أم لا يعم بل يكون مختصا بالبعض دون البعض، لأنا نقول: ذهب ذاهبون إلى أنه يعم الحرج الكل. وفيه نظر والحق أن يقال: إن هذا الأمر الذي فرضنا وجوبه على الكافة لا يخلو حاله إما أن يكون بحيث يتمكن الكل من الإحاطة به وتمييزه، فبتركه لا جرم يحرج الكل، وإن كان لا يمكن الاطلاع عليه من جهة الكل ولا يختص به الأفراد كان الحرج إنما يتوجه على من يمكنه العلم والإحاطة بمعرفته دون غيره ممن لا يمكنه ذلك، فإذا عرفت هذا فنقول: الذي يخص الأئمة من ذلك على اختلاف فيه هو أمور خمسة:

أولها ما يتعلق بجانب العقوبات نحو إقامة الحدود والقصاص وأنواع الآداب المفوضة إلى رأيه.

وثانيها ما يتعلق بالأموال وتعلقها به من وجهين:

أحدهما التمليك نحو قسمة الغنائم وصرف الأخماس إلى أهلها وأموال الفيء والخراج وغير ذلك.

وثانيها[1] الإزالة كأخذ الزكوات من أهلها، وكذلك أموال الخراج والجزية.

وثالثها ما يتعلق بإظهار شعار الدين والإسلام نحو إقامة الجمع وتعظيم شعائر البيت وحث الخلق على القيام بالمناسك.

ورابعها ما يتعلق بجانب الجهاد نحو الغزو وتخميس الجيوش وحفظ الحوزة.

وخامسها وجوب الطاعة له والانقياد لأمره والالتزام بحكمه في جميع الأمور مما تقتضيه السياسة وتقوم به الأبالة، فإن طاعته فيما ذكرنا واجبة، فهذه جملة ما يختص به الأئمة ولا يتولاه غيرهم، وأما ما لا تختص به الأئمة فهو نحو إزالة المنكر وغير ذلك من القيام بالمصالح والأمور الواجبة، فهذه الأمور للآحاد القيام بها، لكن الإمام إذا كان ظاهرا فهو أحق بها وأولى؛ لأن أمره أوجب وولايته أعمر من غيره، فهذا القدر كاف في معرفة ما نحن بصدده، وموضع الاستقصاء فيه كتب الفقه، فهذا هو الكلام فيما تختص به الإمامة.

النظر الثاني فيما به يزول هذا الاختصاص ويخرجه عن كونه إماما

واعلم أنا قد ذكرنا أن الإمام يراد لأمور دينية وأغراض مصلحية، ولا يمكن قيامه بهذه الأمور إلا إذا كان حاصلا على أوصاف وشرائط لأجلها يتمكن من القيام بما ذكرنا، فما كان أصلا في تحصيل هذه الأمور فلا بد من استمراره وبقاءه لثبوت إمامته، وما كان ليس بأصل في تحصيل هذه الأمور وليس شرطا فيها فزواله ليس مخلا في إمامته، فإذا تقررت هذه الجملة فنقول: الأمور الطارئة بعد انعقاد إمامته منقسمة إلى أقسام ثلاثة:

---

1 - جاءت في الأصل: "وخامسها". والصواب ما أثبتناه.

فالقسم الأول مبطل لإمامته بكل حال، وهذا على وجهين:

أحدهما عقلي وهو ما كان متعلقا بفساد الأعضاء والحواس والإسكات ونحو فساد العقل كالجنون ونحوه.

وثانيهما أمر سمعي وهو ظهور الكفر والفسق من جهته، فإن هذه الأمور كلها مزيلة لأحكام الإمامة، وإنما كان الوجه عقليا لأن ما كان ملاكه العقل فيستحيل من جهة العقل التكليف به مع فقد شرطه. وأما الثاني فلأنه لا يستحيل التصرف في أحكام الإمامة مع ظهور الكفر والفسق من جهة العقل وإنما عرفنا استحالته بالشرع.

والقسم الثاني ما لا يكون منعا بكل حال، وهذا على وجهين:

أحدهما الغلبة والقهر من الكفار والبغاة.

وثانيهما خذلان الخلق له وتقاعدهم عن نصرته. فهذان الأمران لا يكونان مزيلين لإمامته بعد انعقادها.

القسم الثالث ما يكون منعا في حال دون حال، وهذا نحو الأمراض والعلل، فإن انتهت إلى حال الزمانة فهي مبطلة، وإلا فلا، وهكذا الكفر والفسق في الباطن، فإن ظهرا منعا عن الإمامة وإلا فلا يتعلق بهما حكم مع عدم ظهورهما.

بقي ها هنا بحث وهو أنه لو اتفق ظهور الفسق أو كفر من جهة الإمام ثم لم يعزل حتى تاب وصلحت طريقته فهل يحتاج في دوام إمامته واستمرارها إلى تجديد أم لا.

فنقول: أما من يجعل طريقة الإمامة العقد فهم مختلفون في هذا، فبعضهم يقول: لا بد من تجديد العقد له إذا تاب، وبعضهم يقول: لا يحتاج إلى ذلك. وأما من يجعل طريق

الإمامة الدعوة فيقرب أنه لا يحتاج إلى تجديد الدعوة؛ لأن إمامته قد انعقدت بالدعوة الأولى، وطروء الكفر والفسق إنما يكون مانعا له عن التصرف، فإذا تاب وأصلح عاد التصرف كما كان من قبل من غير حاجة إلى تجديد دعوة، وإنما اعتبرنا في بطلان الإمامة أن يكون الكفر والفسق ظاهرين لأن الإجماع منعقد على اشتراط عدالته، والعدالة إنما يجب اعتبارها في الأمور الظاهرة دون ما يتعلق بالباطن فلا أثر له، كما شرطنا ذلك في الحكم بشهادة الشهود وغيرهم، فأما أهل العقد فهم وإن اختلفوا على هذين القولين كما ذكرنا إلا أن الأقرب على هذا الأصل الذي ذكروه افتقاره عند الفسق الظاهر إلى عقد جديد؛ لأن العقد إنما كان مؤثرا عندهم في تقرير الإمامة وتمهيدها بشرط العدالة، فإذا فسق بطل العقد، فإذا تاب لم يكن إماما ولا ينفذ شيء من تصرفه حتى يعقد له ثانيا كما كان في مبدأ الأمر، فهذا هو الكلام في الفصل الأول.

الفصل الثاني في الأحكام المتعلقة بالدار

اعلم أن للكلام في الدار وأحكامها تعلقا بما نحن فيه، وذلك أن حكم الدار متعلق بالإمام أو بالكافة، فلهذا ذكرناه على إثر ما تقدم وأردفناه به لأجل خصوصية هذا التعلق، وإنما قلنا: إن حكم الدار متعلق بالإمام أو بالكافة؛ لأنه يلزمنا فيهم إجراء أحكام عليهم تتصل بالعبادات والأموال، سواء كانوا أحياء أو أمواتا من المناكحة والموارثة والدفن في المقابر والصلاة خلفهم والموالاة والمعاداة، فمن ثم ذكرناه.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام في الدار وحكمها واسع وله شعب وأنحاء، ولكنا نقتصر فيه على بيان الأهم من أحكامها وتفاصيل مسائلها، فيقع النظر أولا في بيان القول

في دار الإسلام ودار الكفر. وثانيا في معرفة دار الفسق وما يختص بها. وثالثا في دار الوقف وما يتعلق بها. ونأتي في ذلك بقول وجيز وكلام مختصر فيه مقنع عما عداه وكفاية.

النظر الأول فيما يتعلق بدار الكفر والإسلام وفيه مباحث:

البحث الأول في معنى وصفنا للدار بأنها دار كفر أو إسلام

اعلم أن معنى وصفنا للدار بأنها دار كفر أو إسلام هو أن يحصل المقيمون بها على صفة لأجلها ثبتت لهم أحكام شرعية على العموم بغالب الظن، فهذه الرابطة قد اشتملت على هذه القيود، فلا بد من تفسيرها. فقولنا: حصول المقيمين بها على صفة. وهو ما يؤخذ المقيم فيها بإظهاره كما سنذكره مفصلا على إثر هذا إن شاء الله تعالى.

فإن المعتبر في ذلك إنما هو بالمقيم في الدار وما يؤخذ بإظهاره لا بنفس الدار والبقعة؛ فإنه لا عبرة بها، وإنما التعويل على المقيمين بها، ولهذا فإنه لو انتقل عنها جميع المقيمين بها لكان لا معنى لوصفنا لها بأنها دار كفر أو إسلام لعدم المقيم، فظهر بما حققناه أنه لا تعريج على البقعة نفسها.

وقولنا: أحكام شرعية. يحترز به عن ثبوت أحكام عقلية كالغنى والفقر والصحة والمرض، فلا نظر إلى هذه الأحكام في كونها دار كفر أو إسلام، وإنما الغرض ثبوت أحكام شرعية من المناكحة والموارثة والدفن في المقابر والصلاة خلفه وعليه إذا مات والموالاة والمعاداة وأكل الذبيحة وغيرها من الأحكام الكفرية أو الإسلامية. وقولنا: على العموم. احتراز عن الآحاد والأشخاص المعينة؛ فإنه لا عبرة بهم في كون الدار دار كفر أو إسلام، وإنما الاعتبار بما ثبت للجملة دون الآحاد والأفراد؛ لأنه ما من شخص إلا ويقدر موته وغيبته عنها وحكم الدار باق لا يتغير، وهذا من أقوى الأمارات على أنه لا اعتبار بشخص دون شخص، وإنما التعويل على ما ثبت للجملة كما بيناه.

وقولنا: بغالب الظن. لأن حصول المقيمين على هذه الصفة أمارة لصحة إجراء هذه الأحكام الشرعية على من فيها، وليس الغرض القطع بحصول هذه الصفة لأهل الدار؛ لأن ذلك أمر لا يمكن القطع به، وإنما المعتبر في ذلك غلبة الظن في حصول هذه الصفة ليصح إجراء هذه الأحكام عليهم، كما أن من ظهر منه الإقرار بالشهادتين فإن ذلك أمارة كونه مسلما، ومن ظهر عليه آثار الكفر كالإقرار بالجحود وإظهار زي اليهودية والنصرانية حكمنا عليه بكونه كافرا بغلبة الظن دون القطع، فهكذا يكون حكم الدار.

فإذا تقررت هذه الجملة فنقول: متى كانت الدار بهذه الصفة التي ذكرناها وصفناها بكونها دار كفر أو إسلام، ومتى لم تكن بهذه الصفة فلا معنى لوصفنا لها بأنها دار كفر أو إسلام، فكل من كان نظره مقصورا على هذا القدر فهو صحيح، ومتى انحرف عن هذا المقصد فهو مجمل خارج عن المراد، فحصل من مجموع ما ذكرناه غرضان:

أحدهما أنا إنما وصفنا الدار بكونها دار إسلام أو كفر لكونها على هذه الصفة.

وثانيهما أنا إنما أجرينا هذه الأحكام الشرعية على أهلها لكونها على هذه الصفة أيضا، والدليل على ذلك أنا متى علمناها بهذه الصفة وصفناها بكونها دار كفر أو إسلام وأجرينا هذه الأحكام على أهلها، ومتى لم نعلمها على هذه الصفة لم نصفها بكونها دار كفر أو إسلام ولم نجز إجراء شيء من الأحكام على المقيمين بها، فلما دارت هذه الأحكام على هذه الصفة وجودا وعدما كانت هي العلة في صحة إجراء هذه الأحكام، وأدنى درجات الطرد والعكس إفادة غلبة الظن بالغلبة، وفي ذلك حصول غرضنا بكون هذه الصفة علة في صحة إجراء هذه الأحكام.

البحث الثاني في بيان الصفة التي لأجلها كانت الدار دار كفر وإسلام

وقد اختلف الناس في ذلك اختلافا شديدا، فمنهم من اعتبر الكثرة، ومنهم من اعتبر زوال التقية، والقائلون بالكثرة اختلفوا، فذهب بعضهم إلى اعتبار الغلبة مع الكثرة، وهو أنه إذا كان الأكثر من أهل الدار مع غلبتهم قائلين بالكفر فالدار دار كفر، وإن كان الأكثر مع الغلبة قائلين بالإسلام فالدار دار إسلام، ومنهم من لم يعتبر إلا الكثرة فقط من غير غلبة. والقائلون بزوال التقية اعتبروا ألا يكون أهل الحق في تقية من إظهار ما يدينون به من التوحيد والعدل، فمتى كانوا في تقية من إظهار التوحيد والعدل فالدار دار كفر، ومتى لم يكونوا في تقية من إظهار التوحيد والعدل فالدار دار إسلام، وقد ذهب بعض المتصوفة المتشددون في ذلك إلى أن كل دار يظهر فيها الجبر والتشبيه من غير إنكار ولا قمع فهي دار كفر، فأما الخوارج فقالوا: كل دار يظهر فيها الحكم بغير ما أنزل الله فهي دار كفر. إلا الإباضية[1] منهم والبيهسية[2]

---

1 - الإباضية من فرق الخوارج أصحاب عبد الله بن إباض (٨٦هـ(والذي خرج في أيام مروان بن محمد، وقال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة. وقالوا : إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار التوحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم. وقالوا في مرتكبي الكبائر : إنهم موحدون لا مؤمنون.وافترقت الإباضية فيما بينهم أربع فرق، هى الحفصية والحارثية واليزيدية وأصحاب طاعة لا يراد الله بها. انظر الشهرستاني:الملل والنحل ١/ ٢١٢،الأشعري:المقالات١/ ١٨٣.

2 - البيهسية من فرق الخوارج أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعة، وقد أمر الوليد بن عبد الملك بقطع يديه ورجليه وقتله (٩٤هـ(، وقد كان فقيها متكلما، من الأزارقة، ولكنه كفر نافع بن الأزرق وعبد الله بن إباض فيما ذهبا إليه، وتبعته جماعته على ذلك، وقالت البيهسية: لا يطلق على المذنب أنه كافر أو مؤمن حتى يدفع إلى السلطان ويقيم عليه الحد. وقال بعضهم: متى ما كفر الإمام كفرت رعيته أيضا. وقال قوم منهم: إن السكر كفر إذا كان معه ترك الصلاة. انظر الزركلي: الأعلام ٨/ ١٠٥، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٩٦، الأشعري: مقالات الإسلاميين: ١/ ١٩١.

أما الإباضية فإنهم يجعلون هذه الدار دار توحيد لا دار إيمان.

وأما البيهسية فإنهم يجعلون الحكم في الدار للإمام والسلطان، ويزعمون أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية وإن لم يعلموا بكفره، وتكون الدار دار كفر أيضا لأجل كفره.

والذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة أن المعتبر في ذلك بما يظهر في الدار ويؤخذ المقيم فيها، فإذا كانت الدار بحيث تظهر فيها الشهادتان ظهورا بحيث لا يمكن المقام فيها إلا بإظهارهما أو يكون من مظهرهما على ذمة أو جوار ولم يؤخذ المقيم فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر فإن هذه الدار يحكم فيها بحكم الإسلام وحينئذ دار إسلام، وإن كانت الدار بحيث يؤخذ المقيم فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر أي كفر كان سواء تأويلا أو تصريحا أو يكون من مظهرهما على ذمة أو جوار فالدار دار كفر، ولا معتبر عندهم بما عليه أهل الدار من المذاهب المختلفة إذا كان حال الدار ما ذكرناه من حصولها على هذه الصفة، فحصل من مذهبهم أن المعتبر عندهم في كون الدار دار كفر أو إسلام أمران:

أحدهما ظهور الشهادتين أو ما يكون بدلا عنهما من التزام الذمة والجوار من مظهرهما.

وثانيهما أن يؤخذ المقيم فيها بإظهار خصلة من الخصال الكفرية سواء كان تأويلا أو تصريحا، فلا عبرة عندهم باختلاف أنواع الكفر إذا كان المقيم لا يمكنه المقام إلا بإظهاره أو يكون من مظهره على ذمة أو جوار، سواء كانت[1] تلك الخلة الكفرية جحدانا أو جبرا أو تشبيها، فهذا ما يتحصل من مذهبهم في الصفة التي تكون بها الدار دار كفر أو إسلام.

وقد ذهب بعض أئمتنا عليهم السلام إلى أن المعتبر في الصفة التي تكون بها الدار دار إسلام هو ظهور الشهادتين وإقام الصلاة فقط من دون اعتبار أمر سوى ما ذكرناه، فمتى

1 - في الأصل: كان.

كانت الشهادتان ظاهرتين وأقيمت الصلاة في البلد فإنها تكون دار إسلام، وسواء ظهر فيها بعد ذلك خصلة من خصال الكفر من الجبر والتشبيه أو لم يظهر، فإن ظهورها لا يغير حكم الدار في كونها دار إسلام مع حصول ما ذكرناه من الإقرار بالشهادتين وإقام الصلاة، وإن المعتبر في كون الدار دار كفر هو ألا تظهر فيها الشهادتان ولا تقام فيها الصلاة، فمتى كانت بهذه الصفة فهي دار كفر، وهذا هو المختار عندنا. ويدل عليه مسالك:

الأول قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ)[1] وهذا الخطاب للمؤمنين، والضمير لأهل الحرب، ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى أوجب قتلهم وقتالهم بشرطين:

أحدهما ألا تقع فتنة لأحد عن دينه.

وثانيهما أن تكون العبادة خالصة لله وحده من غير مشاركة له فيها لشيء من صنم أو وثن. فنقول: متى ظهرت الشهادتان وأقيمت الصلاة في الدار فقد زال هذان الشرطان، فيجب ترك قتلهم وقتالهم، وإذا بطل القتل والقتال بطلت سائر أحكام الحرب، وإذا بطلت أحكام أهل الحرب فلا معنى لكونها دار حرب، وهذا هو المطلوب.

المسلك الثاني قوله تعالى: (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ)[2]. وحاصل الاستدلال أن الله أمر بالكف عن قتلهم وأخذ أموالهم وسائر أنواع العذاب النازلة بهم بشرط التزام التوبة وإقامة الصلاة ولم يعتبر أمرا وراءهما، فمتى حصل هذان الأمران وجب سقوط جميع أحكام أهل الحرب عنهم، ومتى سقطت جميع الأحكام فلا معنى لكون دارهم وبقعتهم دار كفر، وفي ذلك ما نريده من بطلان كونها دار كفر مع ظهور

---

1 - سورة البقرة: آية ١٩٣.

2 - سورة التوبة: آية ٥.

الشهادتين وإقامة الصلاة، وثبت أنها دار إسلام إذ لا قائل بثالث، فإذا بطل كونها دار كفر فهي دار إسلام لا محالة.

المسلك الثالث قوله صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»[1]. فظاهر هذا الخبر دال على أن الإقرار بكلمتي الشهادة موجب لحقن الدم وعصمة المال، ولم يشترط أمرا آخر، وإذا وجب هذان الحكمان وجبت سائر الأحكام، وفي ذلك ما نريده، فظهر بما ذكرناه أنه لا عبرة في كون الدار دار إسلام أو كفر إلا بإظهار كلمتي الشهادة وإقام الصلاة أو تركهما، وسواء ظهر فيها جبر أو تشبيه أو لم يظهر.

لا يقال: إن قوله عليه الصلاة والسلام في الخبر: «أمرت أن أقاتل الناس». ثم قال: «إلا بحقها». فقوله إلا بحقها كلام محتمل، فلا يصح الاحتجاج به؛ لأنه لا ظاهر له لاحتماله. لأنا نقول: هب أنا سلمنا كونه محتملا لكن قد علمنا بالإجماع أن المراد بقوله إلا بحقها ما يعرض من مظهري الشهادتين ما يستحق به القتل من قصاص أو حد أو دفع، ولم يرد ما يتغير به حكم الإسلام فإذن القصد بالاستثناء في قوله إلا بحقها إنما دخل من أجل هذه الأمور، فحينئذ يحتاج إلى بيان لا من جهة منع عصمة الدم بالإسلام، فهذا معلوم لا محالة، فالاحتمال إنما دخله من أجل هذه الأمور لا من أجل منعه العصمة كما ذكرنا، وذلك لا يقدح فيما أردناه.

المسلك الرابع إن المعيار الصادق والتفصيل الفارق فيما نحن بصدده هو حال مكة والمدينة، فإن المعلوم من حال المدينة إظهار كلمتي الشهادة وإقامة الصلاة وإظهار جميع

---

1 - أخرجه البخاري (كتاب الإيمان ـ باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ١/ ١٤، حديث رقم ٢٥. مسلم (كتاب الإيمان ـ باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله) ١/ ٣١، حديث رقم ١٣٣. الترمذي (كتاب تفسير القرآن باب من سورة الغاشية) حديث رقم ٣٣٣٨.

معالم الدين، والمعلوم من حال مكة أنه كان لا يمكن فيها إظهار كلمتي الشهادة ولا إقامة الصلاة إلا في حال خفية أو التزام جوار، فعلمنا بذلك من حالها أن العلامة الظاهرة في كون الدار دار كفر أو إسلام هو ما ذكرناه من ظهور الشهادتين وإقام الصلاة أو تركها، فيجب أن يكون التعويل عليه، فثبت بما ذكرناه إن الصفة التي تكون بها الدار دار كفر أو إسلام هو ما ذكرناه، فأما الكلام على من خالفنا من الفرق في الصفة التي يثبت للدار هذه الأحكام فأقوالهم كلها ضعيفة خارجة عن المقصود، وللكلام عليهم موضع أخص به.

البحث الثالث في الفائدة بكون الدار دار كفر أو إسلام

اعلم أنا قد بينا أن كون الدار دار إسلام أو دار كفر هو أمارة لظهور الأحكام الإسلامية فيها، وأن كونها دار كفر أمارة لظهور الأحكام الكفرية فيها، فإذا ثبت هذا فنقول: الفائدة بكونها دار كفر أو إسلام هو الحكم على مجهول العين بحكم الدار في جميع الأحكام من المناكحة والموارثة والدفن وسائرها ممن لم يعلم حاله في نفسه، فأقوى الأمارات في حقه هو حصوله في الدار، فلا جرم حكمنا عليه بحكمها من كفر أو إسلام، ومن علم حاله فحكم نفسه أقوى من حكم الدار، فكان حكم نفسه أولى وأحق من حكم الدار؛ لأن حكم الدار كالبدل عن معرفة حكم نفسه، فإذا علمنا حاله فلا وجه للدار؛ لأن الحكم إذا كان متعلقا بالأمارات فغير ممتنع تقديم أمارة على أمارة لأجل قوة الظن، ويشهد لذلك العقل والشرع، فلهذا قدمنا الحكم بحال نفسه على حال الدار لما ذكرنا. فهذه هي الفائدة بمعرفة دار الكفر ودار الإسلام.

البحث الرابع في كيفية المعاملة للكفار وهم صنفان:

الصنف الأول هم عباد الأوثان والأصنام والنيران

وهم الذين لا يتدينون بدين ولا يستندون إلى شريعة، وأهل الحرب من مشركي العرب، وأحكامهم كثيرة واسعة الخطى، وقد أطنب العلماء في شرح أحوالهم وتفاصيل القول في أحكامهم، لكنا نذكر هاهنا ما لا مندوحة عن ذكره، ونشير إلى المقاصد والتراجم، ونوفي إلى المعاقد والمناظم.

فنقول: معاملة الإمام لهذا الصنف من الكفار إما أن تكون باعتبار جهادهم أو عقد الأمان لهم، فهاتان مرتبتان، فيجب أن نقصر الكلام في أحكامهم عليها؛ لأن عليهما يدور النظر في أكثر مسائلهم.

المرتبة الأولى في كيفية جهادهم بالقتل والقتال

ولنا فيه تصرفات أربعة:

التصرف الأول في قتالهم وقتلهم

وله أحكام خمسة:

الحكم الأول تقديم الدعوة لهم، وذلك لحديث معاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن: «إنك سترد على قوم معظمهم أهل الكتاب، فاعرض عليهم الإسلام؛ فإن امتنعوا فاعرض عليهم الجزية، فإن امتنعوا فاقتلهم»[1]. والإجماع منعقد على وجوب تقديم الدعاء لهم إذا لم

---

1 - ابن حجر: تلخيص الحبير (كتاب الجزية) ٢/ ٣٢٨، وفيه: "وخذ من كل حالم دينارا، فإن امتنعوا فقاتلهم". وقال: وسبق إلى إيراده هكذا الغزالي في "الوسيط" وتعقبه ابن الصلاح قلت: والظاهر أنه ملفق من حديثين الأول

تكن بلغتهم الدعوة، فإن كانت الدعوة قد بلغتهم كان الدعاء حسنا تأكيدا في الإعذار وإبلاغا للحجة.

الحكم الثاني قتالهم، وهو على وجهين: إما بقصدهم لديار المسلمين أو بقصد المسلمين إلى ديارهم، أما الأول فلا خلاف في وجوبه لدفع ضررهم وصرفا لهم عن اجتياح جرثومة[1] الإسلام. وأما الثاني فهل يكون بإمام أو من غير إمام، فيه خلاف، والقوي أنه لا يشترط فيه الإمام؛ لأن المعتمد في وجوب قتالهم آية السيف، وهي قوله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)[2] والخطاب لجميع مشركي العرب، ولم يفصل بين وجود الإمام وعدمه.

الحكم الثالث يجوز نصب المجانيق عليهم ودق الأمراء وإحراقهم بالنيران إذا تحصنوا في قلاعهم، وأن يفعل بهم من أنواع العذاب والنكال ما يؤدي إلى استئصال شأفتهم وقطع دابرهم، ويجوز نصبها عليهم وإن علم أن فيهم النسوة والصبيان؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام نصب المجانيق على الطائف وشن الغارات على بني المصطلق فقتل له في النساء والصبيان، فقال: «هم منهم»[3].

في الصحيحين من حديث ابن عباس بأوله إلى قوله: "فادعهم إلى الإسلام". وفيه بعد ذلك زيادة ليست هنا، وأما الجزية فرواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي والدارقطني وابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث مسروق عن معاذ، صحيح مسلم (كتاب الجهاد والسير ـ باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها) ٢/ ٧٥٤، المتقي: كنز العمال ٤/ ٤٨٠ وفيه: وإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم.

1 - جُرْثومَةُ الشيءِ، بالضم: أصْلُه. القاموس المحيط: مادة جرم.

2 - سورة التوبة: آية ٥. وقد جاء في الأصل: اقتلوا المشركين.

3 - أخرجه البخاري (كتاب الجهاد والسير ـ باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذراري) ٤/ ٦١، حديث رقم ٣٠٤٩، مسلم (كتاب الجهاد والسير ـ باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد) ٢/ ٧٥٧، رقم ٤٦٤٧. ورواه ابن ماجه (كتاب الجهاد ـ باب الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان) ص٤١٤ حديث رقم ٢٩٤٦.

الحكم الرابع فيمن يمتنع من قتله، وهم المرأة والصبي والشيخ والعسيف، فإن هؤلاء لا يقتلون لضعفهم وعجزهم عن القتال، ولما روي أنه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة مقتولة فتغير وأنكر، وقال: «الحقوا خالدا وقولوا له لا تقتل عسيفا ولا امرأة»[1]. فإن كان الشيخ ذا رأي وتدبير في الحرب وحضر الوقعة قتل؛ لأن دريد بن الصمة قتل في أوطاس وكان ابن مائة وخمسين سنة، فإن لم يحضر لم يقتل.

الحكم الخامس لو تترس المشركون بأولادهم جاز رمي الترس وقتله باعتبار أمور ثلاثة:

أحدها أن يكون رمي الترس عن ضرورة بحيث لا يمكننا قتلهم إلا بقتل الترس.

وثانيها أن قطعنا بحيث لو كففنا عن رمي الترس قطعنا بقتلهم للمسلمين.

وثالثها أن يكون كليا بحيث لو امتنعنا عن رمي الترس لحصلوا على جميع المسلمين قتلا وأسرا. فاجتماع هذه الأمور الثلاثة تنقدح المصلحة في رمي الترس وتقطع بوجوبه.

فإذا اختل شرط من هذه لم يبعد أن يكون في موضع الاجتهاد، والله أعلم.

التصرف الثاني في أنفس الكفار بالرق

وهو جائز وينزل منزلة الاغتنام في الأموال، ويرتبط بالرق أحكام ثلاثة:

الحكم الأول علقة النكاح والمرأة الحربية إذا سبيت وهي منكوحة فنكاح الحربي منقطع عندنا سواء سبيت معه أو منفردة عنه.

---

1 - أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجهاد ـ باب في قتل النساء) ٢/ ٤٥٥، حديث رقم ٢٦٧١، بلفظ: "قل لخالد"، ورواه أحمد في المسند ٢٥/ ٣٧٠، حديث رقم ١٥٩٩٢ بلفظ: "الحق خالدا فقل له لا تقتلوا ذرية ولا عسيفا". ورواه الحاكم في المستدرك كتاب الجهاد ٢/ ١٣٣، حديث رقم ٢٥٦٥ بلفظ: "الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية و لا عسيفا".

الحكم الثاني علقة الولاء وهو أن يعتق المسلم عبدا له كافرا ثم يلحق العبد بدار الحرب فإذا ظهر المسلمون عليهم فالأقرب على المذهب أنه لا يسترق؛ لأن فيه قطعا لولاء المسلم المعتق، وهو لازم لا يقبل القطع بخلاف النكاح.

الحكم الثالث علقة الدين وهو أن يكون لمسلم على حربي دين، فإذا ظهر عليهم فالأقرب أنه يسترق ولا يسقط الدين عن ذمته بالرق. وفائدة لزومه له أن للمسلم أن يطالبه به على بعض الحالات، وهو أن يعتق، فهكذا يجري التصرف في أنفسهم كما ذكرنا.

التصرف الثالث في أموال الكفار بالإتلاف

وذلك محرم؛ لأن فيه إضاعة المال، وقد نهي عن الإضاعة؛ ولأن فيه نفعا للمسلمين فلا يجوز إتلافه، وعرج عما ذكرنا النظر في أمور ثلاثة:

الأول إحراق النخيل وقطع الأشجار غيظا لهم إن رأى الإمام ذلك، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قد قطع أشجار بني قريظة ونخيلهم نكاية لهم وجزاء[1]، كما قال تعالى:(مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ)[2].

1 - أخرج البخاري (كتاب المغازي ـ باب حديث بني النضير ومخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم في دية الرجلين وما أرادوا من الغدر برسول الله) ٥/ ٨٨، حديث رقم ٤٠٨١: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: حرق رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بني النضير وقطع. وهي البويرة، فنزلت (ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله). مسلم (كتاب الجهاد والسير ـ باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها) ٢/ ٧٥٧، حديث رقم ٤٦٥٠. والترمذي (كتاب السير باب في التحريق والتخريب) حديث رقم ١٥٥٢. كلها ذكرت القطع والحرق لأشجار بني النضير دون بني قريظة.

2 - سورة الحشر: آية ٥.

الثاني البهائم ولا يجوز قتلها إن أمكن سوقها والانتفاع بها، فإن تعذر سوقها ذبحت غيظا لهم وقطعا لهم عن الانتفاع بها، هذا كله فيما لا يؤكل، فأما ما يؤكل منها فذبحه سائغ بكل حال، فأما فرس الكافر فلا بأس بقتلها؛ لأن في قتلها توصلا إلى قتله.

الحكم الثالث كتبهم المشتملة على الكفر وأنواع الإلحاد والهجو يجب إحراقها وإتلافها، وهل يجوز إبقاؤها لأن يعرف منها مذاهبهم وتبطل بها شبههم، فيه تردد نظر، والأقرب إحراقها؛ لأن الغرض ببقاء كتبهم الاستعانة بها على إبطال مذاهبهم والرد عليهم، وفي إحراقها ومحوها راحة عنه وتعفية لآثارها.

التصرف الرابع في أموالهم بالاغتنام

ويتعلق النظر فيها بذكر طرفين:

الطرف الأول في جنس الأموال المغنومة

واعلم أن جميع ما أخذه المسلمون المجاهدون لأعداء الله على سبيل القهر والغلبة فهو غنيمة، وهو أجناس أربعة:

الأول أنفسهم وذراريهم صغارهم وكبارهم وذكورهم وإناثهم وعبيدهم، فهذه كلها فيء للمسلمين.

الثاني دورهم وعقارهم وضياعهم.

الثالث الأمور المنقولة نحو السلاح والأثاث وسائر المنقولات.

الرابع الأمور المتاحة نحو الصيد والحشيش وما أشبهه، فكل هذه الأشياء فيء تجب قسمته على الغانمين.

الطرف الثاني في حكم المغنم، وله أحكام كلية:

الحكم الأول جواز البسط في الأطعمة الموجودة في دار الحرب ما داموا فيها، والضبط في جنس المأخوذ أن يكون مما يتسارع إليه الفساد، ويلتحق به علف الدواب من الشعير والتبن، فأما غيرها كالعسل والسكر فلا يلتحق، وإنما يلتحق بالأثواب والأمتعة، فلا يوجد شيء منه حتى تجري فيه القسمة، فأما الفواكه ففيها تردد نظر والأقرب التحاقها بالأطعمة، فيجوز التناول منها قبل القسمة؛ لأنها مما يتسارع إليها الفساد.

الحكم الثاني في الغنيمة متى تملك وفيه احتمال والأقرب ثبوت حق الغانمين فيها قبل القسمة كما نقول في الشفعة، وثبوت الملك بغير القسمة.

الحكم الثالث تصرف آحاد الغانمين في الغنيمة بالبيع والصدقة والهبة والعتق باطل؛ لأن قرار الملك غير حاصل، وهذه الأحكام إنما تتبع الملك المستقر دون ما ليس بمستقر.

الحكم الرابع أخذ الصفي[1] وهو للإمام يأخذ ما شاء من الغنيمة قبل القسمة مما يختار من سيف أو فرس أو جارية.

الحكم الخامس جواز التنفيل على قدر ما يراه الإمام مصلحة. فهذه أحكام كلية للغانم فأما أحكامها المفصلة فليس من غرضنا ذكرها، وهو بكتب الفقهاء أليق.

---

1 - الصَّفِيُّ هو ما اخْتارَهُ الرَّئِيسُ لنَفْسِه قَبْلَ القِسْمَةِ (ج) صفايا. وهي - عند المالكيه والحنفية والحنابلة ـ شيء نفيس كان يصطفيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه من الغنيمة قبل القسمة، كسيف، أو فرس، أو أمة. وقد اصطفى رسول الله سيف منبه بن الحجاج يوم بدر وهو ذو الفقار واصطفى صفية بنت حيي. المصباح المنير مادة صفو.

المرتبة الثانية عقد الأمان لهم

وهو عقد صحيح وهو من مصالح القتال، وهو عقد مشروع، وقد عقد رسول الله صلى الله عليه صلح الحديبية بينه وبين قريش على وضع الحرب بينهم عشر سنين وكان صلحا عظيم البركة على المسلمين أعطاهم الله بسببه النصر والظفر، وهو ينقسم إلى عام وخاص.

فأما العام فهو أمان أهل القطر والناحية وهذا منوط برأي الإمام لا سبيل للآحاد إلى عقده إلا بأمره؛ لأنه من الأمور العامة ومقتضى الولاية.

وأما الخاص فما يتعلق بالآحاد والبحث فيه متعلق بأمور ثلاثة:

أحدها في أركان هذا العقد. وثانيها في شرائطه. وثالثها في أحكامه.

البحث الأول في أركان هذا العقد

وأركانه ثلاثة: العاقد، والمعقود عليه، وصيغة العقد.

الركن الأول في العاقد، والذي يصح أمانه كل بالغ عاقل مستقل بالتصرف، فقولنا بالغ احتراز عن الصبي؛ فإن أمانه غير صحيح، وقولنا عاقل احتراز عن المجنون فإن أمانه لا يصح، وقولنا مستقل احتراز عن الأسير في أيدي الكفار إذا أمن أحدا منهم فإن أمانه لا يعتد به، فمن استكمل هذه الأوصاف كان أمانه صحيحا رجلا كان أو امرأة؛ لأن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله أمنت زوجها العاص بن الربيع.

الركن الثاني في المعقود عليه وهو كل واحد أو عدد محصور من الكفار، فلو أمن أحد جمعا من الكفار غير محصورين كأهل ناحية فالأمان مردود، وكل أمان ينحسم به الجهاد فهو مردود.

الركن الثالث صيغة العقد وهو كل لفظ مشعر بالأمان ومفيد له سواء أفاده تصريحه أو كتابته، والإشارة المفهومة تقوم مقام اللفظ، فلو أشار مسلم إلى كافر في الصف فانحاز الكافر إلى المسلمين، فإن قال المسلم: ما أردت الأمان. وقال الكافر: فهمت الأمان. فهو آمن لا يعترض له.

البحث الثاني في شرائط هذا العقد

وله شرطان:

أحدهما ألا يكون فيه إضرار بالمسلمين، فإنه لا خير في أمان لا تؤمن عاقبته، فلو أمن أحد من المسلمين طليعة للكفار أو جاسوسا رد الأمان وجاز قتل هؤلاء؛ لأن في إدخالهم إلى دار الإسلام ضرر ظاهر.

وثانيهما أن يكون الأمان له مدة مقدرة، فلو كان متأبدا فسد، ويجوز في أربعة أشهر وما دونها وما فوقها إلى مقدار السنة ولا يجوز الزيادة إلى ما فوق السنة إلا أن يكون بالمسلمين ضعف جاز ذلك.

البحث الثالث عن أحكامه

وأحكامه أربعة:

الأول أن الأمان جائز من جهة الكفار، ومعنى جوازه أنهم مهما أحبوا نبذ العهد نبذوه، وواجب من جهة المسلمين لا يجوز لهم رده ونبذه، فمن أمن كافرا لا يجوز له نبذ الأمان إليه إلا أن يخشى من جهته خيانة فله أن ينبذ العهد إليه.

الحكم الثاني إن مسلما لو أمن كافرا فرد أمانه كان مردودا، وكان لا حكم لهذا الأمان.

الحكم الثالث ألا يتعرض لنفسه ولا لماله الذي معه، ولا خلاف فيه هذا إذا تعرض للمال في الأمان، فإن لم يتعرض للمال ففي سراية مطلق الأمان إلى المال نظر، والأقرب أنه لا يسري إذا لم يتعرض له في الأمان. فأما أمواله الغائبة فلا خلاف أنه لا يسري الأمان إليها، بل يجب أن تكون مغنومة.

الحكم الرابع مهما صح الأمان وجب ضمان ماله إذا تلف والكفارة على قاتله، فهذا هو الكلام على الصنف الأول من الكفار الذين لا يتعلقون بكتاب ولا يتدينون بشريعة.

الصنف الثاني من أصناف الكفار وهم الذين دانوا بالشرائع وبعثت إليهم الرسل بالكتب المنزلة كاليهود والنصارى.

فأما المجوس فالحق عندنا أنهم ليسوا من أهل الكتب لقوله عليه الصلاة والسلام: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[1]. ولو كان لهم كتاب لأقروا عليه كغيرهم، وكيفية المعاملة لهؤلاء لا تخلو إما أن تكون في عقد الذمة أو أخذ الجزية، فهاتان مرتبتان:

المرتبة الأولى في عقد الذمة لهم وينحصر المقصود منه بذكر أركان هذا العقد وذكر أحكامه

فهذان مطلبان:

المطلب الأول في أركان العقد وهي أربعة: العاقد، والمعقود له، والمكان الذي يحل لهم الوقوف فيه، وصيغة العقد.

---

1 - المتقي: كنز العمال ٤/ ٥٠٢ حديث رقم ١١٤٩٠. والزيلعي: نصب الراية ٣/ ١٧٠. وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٥/ ٨٨ حديث رقم ١٢٤٨.

الركن الأول في العاقد، وهذا العقد من الأمور العامة التي لا تتولاها إلا الأئمة أو من يلي من قبلهم، فإن تعاطاه أحد من الآحاد كان فاسدا ويجب رده.

الركن الثاني المعقود له والذي تعقد له الذمة كل كتابي عاقل بالغ ذكر متأهب للقتال قادر على الجزية، ولا بد من اعتبار هذه القيود، فقولنا: كتابي. يندرج فيه اليهود والنصارى على فرقهم وطوائفهم ويخرج عنه عبدة الأوثان والأصنام والشمس وسائر الفرق الكفرية ممن ليس له كتاب، فهؤلاء لا يعقد لهم ذمة ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل كما ذكرنا في مشركي العرب وأهل الحرب، ولو ظهر أقوام كفار وزعموا أنهم أهل كتب كالزبور وصحف إبراهيم هل نقبل قولهم أم لا ؟ ففيه تردد فيحتمل وجهين:

أحدهما أن قولهم يقبل؛ لأنهم في معنى اليهود والنصارى وهم أهل الكتب، ونحن لا نعول في كونهم أهل كتاب إلا على قولهم إذ لا سبيل إلى العلم بكونهم أهل كتاب إلا من جهتهم.

وثانيهما أن قولهم في ذلك غير مقبول لأنه لا ثقة بهم ولا تعويل على كلامهم. والحق أنه لا تقبل أقوالهم لأن هذه الكتب قد اندرست وخفي أثرها، ونحن على قطع من السلف أنهم لا يعلقون حكم أهل الكتاب على غير أهل التوراة والإنجيل. وقولنا: عاقل. يحترز عن المجنون والمغمى عليه فلا يؤخذ من هذين جزية، فأما من يفيق تارة ويجن أخرى ففيه تردد، والأولى الحكم بالأغلب في حقه، فإن استويا سقطت الجزية، وقولنا: بالغ، يحترز به عن الصبي فإنه لا يؤخذ منه جزية، وقولنا: ذكر، يحترز به عن الامرأة فلا تؤخذ من امرأة جزية؛ لأنها لا تقاتل، وقولنا: متأهب للقتال، يحترز به عن الشيوخ والزمنى وأصحاب الصوامع، فإن هؤلاء يتعذر عليه القتال لضعفهم فأعفوا عن الجزية، وقولنا: قادرا على أداء الجزية، احتراز عن الفقير الذي لا يكتسب؛ فإن للفقر مدخلا في إسقاط الغرامات المالية، فهذه القيود لا بد من مراعاتها في أخذ الجزية.

الركن الثالث في المكان الذي يؤذن لهم في استيطانه

واعلم أن تقريرهم سائغ في جميع النواحي إلا جزيرة العرب، فلا ينبغي تقريرهم فيها ولا يسوغ لهم استيطانها؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان»[1]. وقال عليه الصلاة والسلام: «لو عشت أخرجت اليهود من جزيرة العرب»[2]. وقد أجلاهم عمر من جزيرة العرب، وقد ذكر العلماء في حد جزيرة العرب أنها مكة والمدينة واليمامة والطائف وما يتعلق بهذه النواحي، فهذه الجهات لا سبيل لهم إلى الوقوف فيها، ويؤذن لهم فيما عداها.

الركن الرابع في نفس العقد وصيغته أن يكون العقد مشتملا على ذكر أمرين:

أحدهما ذكر مقدار الجزية. والثاني ترك التعرض باللسان عن السوء في حق الله وحق رسوله وسائر المسلمين، كما سنذكره في أحكام العقد. فهذه الأركان في العقد لا بد من اعتبارها.

---

1 - الهيثمي: مجمع الزوائد (كتاب الجهاد ـ باب في جزيرة العرب وإخراج الكفرة) ٥/ ٣٢٥، وفيه: لا ينزل. رواه أحمد والطبراني في الأوسط ورجال أحمد رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرح بالسماع، البيهقي: السنن الكبرى: ٩/ ٢٠٨.

2 - أخرجه مسلم (كتاب الجهاد والسير ـ باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب) ٢/ ٧٦٩، حديث رقم ٤٦٩٣، الترمذي (كتاب السير باب ما جاء في إخراج اليهود والنصارى) حديث رقم ١٦٠٦. كنز العمال ٤/ ٥٠٧ حديث رقم ١١٥٠٢ بزيادة: "حتى لا يبقى فيها إلا مسلم". السلسلة الصحيحة: ٣/ ١٢٥ برقم ١١٣٤ بلفظ: "لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلا مسلما".

المطلب الثاني في أحكام العقد بعد تمامه

وله أحكام: الأول الكف عنهم، فلا يتعرض لنفوسهم وأموالهم وذراريهم ونسوانهم، ولا تراق خمورهم، ولا تقتل خنازيرهم، ولا يمنعون عن الوقوف في كنائسهم ومن عبادتهم في أماكنهم.

الحكم الثاني الذب عنهم، ومعناه أنه إذا قصدهم الكفار وأرادوا قتلهم واصطلام[1] أموالهم وهم مستوطنون لبلاد الإسلام، فلا خفاء بوجوب الدفاع عنهم لحرمة دار الإسلام، فأما إذا كانوا في بلد قريبة من بلاد الكفر غير متصلة بديار الإسلام فإنه لا يجب الدفاع عنهم؛ لأنها غير متصلة ببلاد المسلمين.

الحكم الثالث الوفاء بما عوهدوا عليه من الجزية كما سنذكره.

الحكم الرابع الانكفاف عن إظهار الخمور وإحداث الكنائس وترك المناكير كلها إلا ما عوهدوا عليه مما أبيح لهم في شرعهم.

الحكم الخامس يحمل الزي الذي ينفصلون به عن المسلمين وترك المطاولة للمسلمين في عمارات المساكن وترك ركوب الخيول، فهذه مجامع أحكام العقد بعد تمامه، فإن أخلوا بشيء من هذه الأمور كلها كان نقضا للعهد، وهذا كاف في هذا الموضع.

المرتبة الثانية في أخذ الجزية منهم، والنظر فيمن تؤخذ منه الجزية ومن لا تؤخذ منه، ومقدار المأخوذ، وكيفية الأخذ.

فهذه أطراف ثلاثة:

---

1 - بمعنى استئصال.

الطرف الأول فيمن تؤخذ منه ومن لا تؤخذ، فتؤخذ من كل كتابي كما قدمنا ولا تؤخذ من مشركي العرب، ويعرض عليهم الإسلام فإن أبوا قتلوا.

الطرف الثاني مقدار المأخوذ، وتؤخذ منهم الجزية على طبقاتهم في الإيسار والإعسار، ولهم ثلاثة أحوال: الحالة الأولى حالة فقرائهم ويؤخذ منهم اثنا عشر درهما، والحالة الثانية حالة أوساطهم ويؤخذ منهم أربعة وعشرون درهما، الحالة الثالثة حالة الأغنياء منهم ويؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهما، وبعض العلماء يقول: يؤخذ من كل حالم دينار. ويسوي بين الفقير والغني والمتوسط.

الطرف الثالث في كيفية الأخذ، وينبغي للإمام أن يعاملهم بالتحقير والإهانة عند أخذ الجزية كما أشار إليه تعالى في قوله: (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)[1] والغرض جريان الأحكام وهم في غاية الذلة والصغار، وكيفية تصغيرهم أن يطأطئ الذمي رأسه عند إعطاء الجزية، ويأخذ المستوفي بلحيته عند صبها في كفه، ويضرب بيده في لهازمه، فهذا هو الكلام في مقاتلة الكفار،وبتمامه يتم الكلام في النظر الأول من الكلام في دار الإسلام والكفر.

النظر الثاني في الكلام في دار الفسق

حكي عن الشيخ أبي علي أنه أثبت للفسق دارا إذا اختصت بالمذاهب كدار الخوارج، وفائدتها الحكم على مجهول العين بالفسق كدار الكفر، فأما ما يتعلق بأفعال الخوارج فلم يقل بأنها تصير دار فسق لأجلها، وقد حكي عن جعفر بن مبشر أنه جعل الدار دار فسق إذا ظهر فيها المنكر وسائر الفسوق وأنواع الفواحش في الأسواق والطرق من غير إنكار ولا

---

1 - سورة التوبة: آية ٢٩.

قمع، وقال: إنها تصير دار فسق بما ذكرناه، وأما الشيخ أبو هاشم فلم يثبت للفسق دارا كما أثبت للكفر دارا، فهذا هو المختار عندنا. ويدل عليه وجهان:

أحدهما أنا أثبتنا دار الكفر ودار الإسلام لدلالة قامت وحجة شهدت، فاعتبرنا في ذلك أدلة الشرع وطرقه، وحكمنا في كل شيء بموجب دليله، فأما دار الفسق فلم تقم على ثبوتها دلالة، ولا شهدت على حكمها أمارة، فلا معنى للحكم عليها بأنها دار فسق من غير دليل.

وثانيهما أن جميع أحكام الدار الإسلامية حاصلة في دار الفسق، فلا معنى لإثباتها دار فسق من غير حكم تختص به وتتميز به من دار الإسلام؛ لأن ما يختص دار الإسلام من المناكحة والموارثة والدفن وأكل الذبيحة حاصل في دار الفسق، فكيف يقال بأنها متميزة عن دار الإسلام، لا يقال: أليس للفساق أحكام تختصهم من المعاداة لهم واللعن وترك الصلاة عليهم وترك الانقياد لأوامرهم إذا كانوا أمراء أو حكاما وغير ذلك، وليس كذلك حال من يوجد في دار الإسلام، فلهذا قلنا بثبوت دار الفسق؛ لأنا نقول: أما المعاداة واللعن لهم فليس بحكم يختص الأعيان حتى لا يصح فعله إلا فيهم وفيمن يتميز لنا حاله، بل يكفي في ذلك الموالاة لأولياء الله والمعاداة لأعدائه، وهكذا اللعن والذم، وأما الصلاة خلفه وترك الانقياد لأمره فليس بحكم يختص الدار لوجود[1] هذا الحكم له في المؤمن على بعض الوجوه، فإذا بطل أن يكون لهذه الدار حكم تختص به وتتميز به عن غيرها وجب بطلانها.

النظر الثالث فيما يتعلق بالكلام في دار الوقف

وقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يمتنع أن يكون هاهنا دار وقف، وذكروا في صورتها أنه إذا كان فيها مؤمنون وكافرون ولا مزية لأحد الفريقين على الآخر في كثرة ولا شوكة ولا غلبة

1 - جاءت في الأصل: لوجودها.

فإنها دار وقف. وفائدتها أنا إذا وجدنا فيها ميتا أنا نتوقف فيه ولا نحكم فيه بحكم المؤمنين ولا بحكم الكافرين، وهكذا القول في سائر الأحكام يجب التوقف فيها.

وذهب سائر الشيوخ إلى أنه لا معنى لهذه الدار ولا حكم لها وإنما الواجب أن يرجع في كل أحد إلى ما يظهر فيه من الأمارات، فإن ظهرت فيه أمارات الإسلام حكمنا له بالإسلام، وإن ظهرت فيه أمارات الكفر حكمنا عليه بالكفر، وإن لم يظهر فيه شيء وجب الوقف في حاله، وإنما وجب التوقف في حاله لعدم الأمارة لا لأمر يختص الدار.

فإن أراد المريد بكونها دار وقف هذا المعنى فهو صحيح، وإن أراد أن التوقف إنما وجب لأمر يختص الدار فهو خطأ لا وجه له؛ لأن التوقف إنما وجب لأجل عدم الأمارة كما ذكرناه لا لأجل أمارة تختص بالدار، فهذا آخر الكلام على الفصل الثاني فيما يتعلق بأحكام الدار.

الفصل الثالث فيما يتعلق بالإقامة في البلد والانتقال عنها.

اعلم أن للكلام في السكون في البلد واستيطانه تعلقا بما نحن فيه، وذلك لأنا لما ذكرنا حكم الدور وانقسامها وما يختص بها من الأحكام فكان أخص أحكام الدور الوقوف والاستيطان بها وما يحل من ذلك وما لا يحل، ذكرنا على إثر ذلك ما يحل المقام فيه من البقاع وما لا يحل؛ ليحصل المقصود بتمامه.

واعلم أن خلاف الناس في البلد الذي يحل المقام فيه والذي لا يحل طويل، وخلافهم وإن كثر لكنه لا يخرج عن ثلاثة أوجه:

الوجه الأول ذهب كثير من الناس إلى أنه لا يحل للمؤمن أن يقيم في البلد الذي يغلب فيه مذهب التشبيه والجبر أو غيرهما من أنواع الكفر، ثم هؤلاء فريقان: منهم من يقول: إن

ذلك لا يحل إذا كانت الدار دار كفر، فأما إذا كانت الدار دار إسلام جاز المقام فيه. ومنهم من يقول: إن ذلك لا يحل أيضا سواء كانت الدار دار كفر أو إسلام.

الوجه الثاني ذهب طوائف إلى أنه لا يحل لمؤمن أن يحل في بلد البغاة والخوارج، واختلفوا في علة المنع من ذلك، وصاروا فرقا أربعا: فمنهم من قال: إنه حرم ذلك لأنه يكون مكثرا لسوادهم ومقويا لحالهم، فلا يحل له المقام بينهم. ومنهم من قال: إنه بمقامه معهم مع تمكنه من الخروج يصير في حكم الراضي بما هم عليه، فيلزمه الخروج لئلا يلزمه الرضا. ومنهم من قال: يلزمه الخروج؛ لأنه إذا وقف بين أظهرهم فقد أعانهم على بغيهم بما يؤخذ منه من خراج وغيره. ومنهم من قال: إنما حرم عليه المقام لاختلاط الأموال؛ لأنهم يأخذون من غير وجهه ويضعونه في غير حقه، فإذا كان الأمر هكذا لم يحل له المقام.

الوجه الثالث ذهب ذاهبون إلى أنه لا يحل المقام في البلد الذي يغلب عليها السلطان الجائر، وهم فريقان: فمنهم من قال: لا يحل له المقام في بلد الظالم إذا كان متمكنا من المقام في بلد الإمام العادل أو من يجري مجراه، فأما إذا كانت البلاد أجمع بهذه الصفة لم يحرم عليه المقام معه. ومنهم من قال: إنما لم يحل له المقام مع الظالم؛ لأنه يشاهد المعاصي من ظلم وجور وغيره ولا يمكنه التغيير، فلا يحل له الوقوف.

فهذا خلاف الناس كما ترى، وزعم هؤلاء أن الوقوف في هذه الأمكنة فتنة في الدين، وتعلقوا بقوله تعالى: (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ)[1] ونحن إذا أردنا إيضاح ذلك وبيان المختار فيه تكلمنا في مواضع البحث منها وهي ثلاثة:

---

1 - سورة العنكبوت: آية ٥٦.

البحث الأول فيما يحل من المقام في دار الكفر وما لا يحل

اعلم أنا قد بينا أن دار الكفر مختصة بأحكام: وهي المنع من المناكحة والموارثة والدفن وغيرها، فنقول: من وقف من المسلمين في دار الكفر فلا يخلو حاله إما أن يكون متميزا عن أهلها أو غير متميز، فإن كان غير متميز كان مقامه فيها حراما محضا لا يحل له ذلك؛ لأنه بوقوفه في دار الكفر متعرضا لأحكام لا يجوز إجراء شيء منها عليه فضلا عن جميعها، فإذا كان لا ينفصل حاله عن حال من فيها لم يحل له الوقوف فيها، وإن كان حاله متميزا عن أهلها جاز له ذلك؛ لأنه بتميزه قد خرج عن إجراء شيء من هذه الأحكام عليه، والتميز يكون على وجوه: إما بسبب شهرته، وإما بعلم يختص به، وإما برأي يتميز به عن غيره، أو بغير هذه الأمور.

وعلى الجملة فإن المقصود هو التميز، فبأي وجه كان تميزه جاز له المقام فيها، ويدل على ما قلناه من إباحة المقام له في دار الكفر مع التميز وجهان:

أحدهما أنه لا خلاف في جواز دخول دار الحرب للتجارة وعلى وجه الرسالة من الإمام أو المسلمين، وإنما جاز ذلك لأنه يقصد التجارة ويحمل الرسالة، وكونه على قصد المفارقة وعزيمة الخروج منهم قد تميز حاله عنهم، فهكذا نقول في حال من كان متميزا عنهم بوجه ما يسوغ له الوقوف.

وثانيهما أنا إنما منعنا من المقام في بلد الكفر لما يتعرض من إجراء الأحكام الكفرية عليه، ومع التميز لا يجري عليه شيء منها، فلهذا سوغنا له الوقوف فيها على هذا الوجه. لا يقال: فيلزم على قولكم هذا ألا يحل له المقام في بلد يغلب عليه مذهب الخوارج؛ لأنه يصير متعرضا لإجراء أحكام الفساق على نفسه؛ لأنا نقول: ليس لدار الفسق حكم كما ذكرنا من قبل. فيقال: إنه بالمقام فيها قد تعرض له، فلا مانع من جواز مقامه هناك. لا يقال: فهب أنا

قلنا: إنه ليس للفسق دار كما زعمتم، أليس إذا كان واقفا معهم يعتقد فيه أنه فاسق مثلهم، فيلزمه إزالة هذه التهمة عن نفسه، كما يلزمه ألا يتعرض لأجراء الأحكام الكفرية على نفسه، فهلا حرم المقام عليه فيها.

لأنا نقول: إنا لا ننكر وجوب إزالة هذه التهمة عن نفسه، فإن أمكن إزالتها عنه مع المقام حل له المقام. وإن انتهينا في التصوير إلى أنه لا يمكن إزالتها عن نفسه إلا بالخروج وجب عليه الخروج لا محالة.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا يمتنع المقام في دار الكفر إذا كان حال المقيم متميزا عن حالهم، بل نقول: لا يبعد أن يجب الوقوف في دار الكفر على العلماء والأفاضل؛ لأن في وقوفهم فيها دعاء إلى الله تعالى وإعزاز للدين وتقوية لكلمة الإسلام وحل الشبه عن النفوس، وقد أقام رسول الله صلى الله عليه وآله في مكة على الأذية صابرا لله محتسبا داعيا إلى الله تعالى معزا لكلمة الدين هو وأصحابه، وما خرج منها إلا أنهم أخرجوه وأذن الله له في الهجرة عنها.

فأما ما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله: «أنا بريء ممن أقام في دار الشرك»[1].

وقوله: «لا يحل لمسلم أن يقيم مع مشرك بحيث يترائى نيرانهما»[2]. فإنه محمول عندنا على المقام بحيث لا يقع بينهما تميز كما ذكرناه.

1 - المتقي: كنز العمال ٤/ ٣٨٤ حديث رقم ١١٠٣٠، وورد بلفظ: "برئت الذمة ممن أقام مع المشركين في ديارهم". والألباني: السلسلة الصحيحة ٢/ ٣٩٨ حديث رقم ٧٦٨ بلفظ: في بلادهم. وقال: حسن.

2 - أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجهاد ـ باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود) ٢/ ٤٥٠، رقم ٢٦٤٧ بلفظ: " أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ". قالوا: يا رسول الله لم ؟ قال: " لاتراءى ناراهما ". والترمذي (كتاب السير باب كراهية المقام بين أظهر المشركين) حديث رقم ١٦٠٤. قال عنه الألباني: حديث حسن. انظر صحيح الجامع الصغير ١/ ٣٠٦ حديث رقم ١٤٦١.

البحث الثاني في حكم المقام في البلد الذي يظهر فيها بعض أنواع الكفر من التشبيه وغيرهما من الخصال الكفرية.

اعلم أن في الناس من ذهب إلى أنه لا يحل المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض خصال الكفر كما قدمنا خلافهم، وهذا خطأ؛ فإنه يحل لكل مسلم المقام فيها هذا حاله كسائر البلاد، ولا يحرم عليه المقام فيه إلا بحصول أحد أمرين: أحدهما أن يؤخذ فيه بترك شيء من الواجبات. وثانيهما أن يؤخذ بالإقدام على بعض المحظورات، فمتى كان بالإقامة في هذا البلد يؤخذ بأحد هذين الأمرين فلا يحل له المقام فيه، ومتى سلم من هذين الأمرين فلا يمتنع عليه الإقامة فيه، وحل له الوقوف فيه، ويدل على جواز الوقوف أمران:

أحدهما أنه معذور في ترك النكير على هذه الخصال، ولم يؤخذ بالمقام في هذا البلد بإخلال بواجب ولا إقدام على محظور، فلا مانع يمنع من الوقوف فيه كسائر النواحي المتاحة.

وثانيهما أنه لو منعنا من المقام في هذا البلد لأجل ظهور بعض أنواع الكفر لمنعناه من الوقوف مع ظهور بعض المعاصي، وإن لم نشاهده، أو لأن في بعض الدور منكرا وإن لم يلزمه فيه تكليف، والجامع بينهما كونهما منكرين، وهو معذور في ترك النكير عليهما، وهذا لا قائل به، فثبت بما ذكرناه أنه لا مانع من المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض خصال الكفر إذا كان الحال ما ذكرناه.

وتمام تقرير الدليل بإيراد أسئلتهم ودفعها

وهي خمسة: السؤال الأول قالوا: إن في مقامه في البلد الذي يظهر بعض هذه الخصال الكفرية فيه إظهار للرضا بالمنكر، فيجب أن يحرم عليه مقامه فيه، وأن يلزمه الخروج منه وإلا كان راضيا بالمنكر وهو قبيح.

وجوابه أن السكوت عن إنكار المنكر والكف عن منعه ليس يكون دلالة على الرضا إذا كان معذورا في ترك النكير عليه، فما المانع من مقامه في البلد الذي وصفنا حاله مع إظهار الكراهة بقلبه ولسانه وبذل المجهود في كراهته بحسب الطاقة.

السؤال الثاني قالوا: إذا كان الغالب في هذه البلدة ظهور الكفر في الجوامع والأسواق والطرق والمحافل ولا يمكنه المنع من ذلك ولا النكير مع ذلك[1]، ففي مقامه فيه إذلال للدين وحط لقدره، فيجب عليه الانتقال عنه.

وجوابه أنا لا نسلم أن في مقامه إذلالا للدين، فإن المعلوم أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مقيما بمكة، وكان الكفر فيها ظاهرا على رؤوس الأشهاد، ولم يحرم عليه المقام فيها هو وأصحابه مهما كان مظهرا للدين في أصحابه، وفي موضعه وبحيث تمكنه، فهكذا القول فيما نحن فيه إذا كان الإنسان مظهرا للدين في نفسه وفيمن يختصه حل له المقام، ولم يضره ظهور الكفر إذا لم يقدر على منعه، ولا يكون في وقوعه إذلال للدين كما زعم، بل نزيد ونقول: لا يمتنع أن نقول بوجوب الوقوف عليه فيما وصفنا حاله من البلاد؛ لأن أهل الدين لو تركوا الوقوف على قول هذا المخالف فيما يظهر فيه الكفر من البلاد لم يظهر الدين ولم تنحل الشبه، فيكون الناس إلى الفساد أقرب وإلى الدخول في المذاهب الردية أميل، فلو جعلنا هذا وجها في وجوب المقام لكان أولى.

السؤال الثالث قالوا: إن خروجه ومفارقته لهذه البلد الذي ذكرنا أقوى في الدلالة على الكراهة وأبعد من التهمة، فيلزمه الخروج منه.

وجوابه ليس يلزمه أن يفعل ما هو الأقوى في دلالة الكراهة؛ لأن الأقوى في ذلك المنع من وقوع الكفر، وهو معذور في تركه، وإنما الواجب عليه إظهار كراهية له بحسب وسعه.

---

1 - كلمة "ذلك" ليست بالأصل، ويقتضيها اكتمال السياق.

السؤال الرابع لا شك أن كراهة الكفر واجبة، وفي خروجه عن هذه البلدة دلالة على الكراهة فيجب أن يكون واجبا؛ لأن الكفر إذا كان ظاهرا متكررا على السماع كان في وقوفه دلالة على الرضا.

وجوابه أن المتوجه عليه إظهار الكراهة بقلبه وليس في مقامه دلالة على رضاه مع عجزه عن إنكاره، فإذا كرهه بقلبه وأظهر كراهته لم يعد راضيا بالمقام فيه مع ما ذكرناه، ولو عد راضيا بالمقام فيه مع إظهاره للكراهة لعد راضيا بالخروج من البلد أيضا؛ لأنه قد يخرج مع الرضا ومع السخط له.

السؤال الخامس قالوا: إن في وقوفه في هذا البلد احتمالا للرضا بالكفر، وفي خروجه زوال لهذا الاحتمال، فيجب عليه الخروج لزوال هذا الاحتمال.

وجوابه أن هذا الاحتمال كما يزول بالخروج فإنه يزول أيضا بالمقام وإظهار الكراهة كما قدمنا، وإذا كان يزول بالكراهة فلا معنى لإيجاب الخروج، فسقط ما تعلقوا به.

البحث الثالث في حكم المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض أنواع الفسق ويغلب عليها السلطان

وفي الناس من منع من المقام في هذه البلدة كما قدمنا من ذكر الخلاف.

واعلم أنا قد بينا أن ظهور بعض خصال الكفر لا يمنع من المقام في البلد على تلك الوجوه التي قدمناها، وظهور بعض خصال الفسق وغلبة السلطان بألا تكون مانعة أولى وأحق؛ لأنه لا يظهر منهم إلا أنواع الظلم وفسق الخوارج الظاهرة وشيء من فسق المذاهب كما نقوله في فسق هؤلاء الخوارج على أمير المؤمنين، فإذا أمكنه المقام من غير أن يؤخذ بشيء من هذه الفسقيات ولا يؤخذ بشيء من الإخلال بالواجبات فما الذي يمنع من حسن

مقامه، بل نزيد ونقول: إذا كان في مقامه إفساد لمذهبهم وإنكار عليهم وكف لهم عما هم عليه أو يقوى على ظنه أن بوقوفه يكون الفساد أقل وهم عن المحظورات أبعد فما المانع من القول بأن المقام في هذه البلدة أفضل من المقام في غيرها لما ذكرناه، وحاصل الدلالة على ما قلناه من جواز المقام في البلد أمران:

أحدهما أنا لو منعناه من الوقوف في هذه البلدة التي وصفناها لم يكن المنع إلا لأجل ما يظهر فيها من أنواع الفسق، وظهور ما يظهر فيها من ذلك ليس بمانع من المقام فيها إذا كان معذورا في ترك النكير.

وثانيهما أن في مقامه في هذه البلد غرض له وقد يعزي عن سائر وجوه القبح، فيجب أن يكون حسنا، وإنما قلنا: إن في مقامه غرضا له. فظاهر، وإنما قلنا: إنه متعز عن سائر وجوه القبح؛ فلأن الذي يشار إليه هاهنا من وجوه القبح ليس إلا أن يقال: إنه يؤخذ بالمقام في هذه البلد بإخلال شيء من واجبات دينه[1] أو بالإقدام على شيء من المحظورات، وكل واحد من هذين الوجهين ليس حاصلا، فيجب القول بجواز المقام فيه كما قلناه.

وتمام تقرير الدليل بإيراد أسئلتهم ودفعها وهي خمسة:

السؤال الأول قالوا: إن في المقام في هذه البلدة تكثيرا لسواد الظلمة والبغاة؛ لأن من نعلمه مقيما بين أظهرهم يعتقد فيه ذلك، فيجب إزالة هذا الاعتقاد عن نفسه بالخروج.

وجوابه ما مرادكم بتكثير سواد الظلمة ؟ إن عنيتم به مقامه معهم فهذا هو نفس ما وقع فيه النزاع، فما المانع منه. وإن عنيتم به أنه بوقوفه معهم يكون معينا لهم على ظلمهم وبغيهم، فهذا لا يمنع من حسن المقام في البلدة، وإنما الواجب ترك معاونتهم على كل ظلم

---

1 - بالأصل: "الواجبات دينه".

وبغي، فالواجب الحكم بجواز الإقامة والعدول عن معاونتهم على الظلم والجور، ويقصد بالإقامة منافعه ودفع مضاره وسائر ما يحل له أن يتصرف فيه ويفعله، فأين هذا عما ذكروه.

السؤال الثاني قالوا: إنما يحرم المقام عليه لأنه ربما ينصرف في التجارة والزراعة وسائر أنواع التصرفات فيكون معينا للظلمة بما يؤخذ منه من عشر وزكاة وخراج، فلا خلاص عن كونه معينا إلا بخروجه، فلا جرم قلنا يتوجه الخروج عليه.

وجوابه أن الذي يقبح هو المعونة على الظلم، والمعونة هو التمكين مع القصد إلى ذلك، ولم يمكنهم من هذه الأمور وإنما أخذوها كرها عليه ولا قصد بذلك نفعهم، وإنما قصد نفع نفسه بها، فلهذا خرج من أن يكون معينا لهم.

السؤال الثالث قالوا: إن مقامه في بلد السلطان الظالم لا ينفك عن المحاربة معه والدخول معه في سائر الأمور المحظورة، وإذا كان لا خلاص له عن هذه الأمور المحظورة إلا بالخروج توجه عليه الخروج.

وجوابه أنا نقول: إن كان يمكنه المقام في البلد من دون الدخول في أمر محظور لم يمتنع عليه المقام لأجل ما يحصل من جهة السلطان من الأمور المحظورة، وإن كان لا يمكنه المقام إلا بالدخول في الأمور المحظورة لم يحل له المقام فيه، وسواء كان من جهة السلطان أو من جهة غيره.

السؤال الرابع قالوا: الوقوف في بلاد الظلمة والجورة إيناس لهم وتقوية لأحوالهم على ظلمهم، والإعانة على الظلم حرام، والخلاص من ذلك لا يمكن إلا بالانتقال عن بلادهم وتركها.

وجوابه أن الإعانة والتقوية للظلمة هل كانت بمجرد وقوفه في بلادهم أو كانت بأمر آخر، فإن كانت حاصلة بمجرد وقوفه في بلادهم فهذا خطأ؛ لأن مجرد المقامة في بلادهم لا تكون عونا لهم، وكيف لا ولم يصدر منه قول ولا فعل يكون به معينا لهم، فبطل كونه معينا لهم بمجرد مقامه معهم، وإن كان معينا لهم ومقويا بأمر آخر فالواجب عليه ترك الإعانة لهم والتقوية، فمن أين يحرم عليهم المقام في بلادهم والحال ما ذكرناه.

السؤال الخامس قالوا: المقام بين أظهرهم يكون موالاة لهم وتعرضا لقبول الإحسان منهم، وهذا يؤدي إلى محبتهم وإعظامهم ونحن مأمورون بعداوتهم وبغضهم، ولا خلاص عن عهده هذا كله إلا بالبعد عنهم وترك المقام معهم، فيجب الانتقال عنهم وفي ذلك ما نريده.

وجوابه يجري على ما ذكرناه من قبل، وهو أن مجرد المقام بينهم لا يؤدي إلى هذه الأمور، وإذا كان لا يؤدي إليها لم يحرم المقام، على أنا وإن قدرنا أن هذه الأمور محظورة كما زعمتم فالواجب تركها في حقهم دون المقام، فهو بمعزل عما ذكروه، فسقط تعلقهم بهذه الأسئلة وظهر أنه لا مانع من المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض أنواع الكفر والفسق على الوجه الذي ذكرناه، فهذا هو الكلام على هذا الفصل وبتمامه يتم الكتاب.

ولنختم كتابنا هذا بالابتهال إلى الله تعالى أن يجعل سعينا خالصا لوجهه وعملنا مطابقا لرضاه، اللهم يا من لا يخفى عليه سرائر القلوب ولا يعزب عن علمه دقائق الغيوب نسألك بمعاقد العز من جلال كبريائك ومواقع الإحسان من عظيم آلائك وشرائف الدعوات في مناجاة ملائكتك وأنبيائك ومظان القبول في مواطن الرحمة من أرضك وسمائك أن تصلي على عبدك ونبيك وخيرتك من خلقك وأن توفقنا لمراضيك وتلهمنا لمحابك وتعصمنا عما تكره وتختم أمورنا بالحسنى وتهب لنا في هذا المقام رجاءك وتغنينا عن مد الأيدي إلى سواك إنك على كل شيء قدير

كمل كتاب التمهيد

فالحمد لله كثيرا وصلواته وسلامه وبركاته

ورحمته على النبي المصطفى وعلى آله وأصحابه المقربين الأخيار الطاهرين.

فهرس الموضوعات